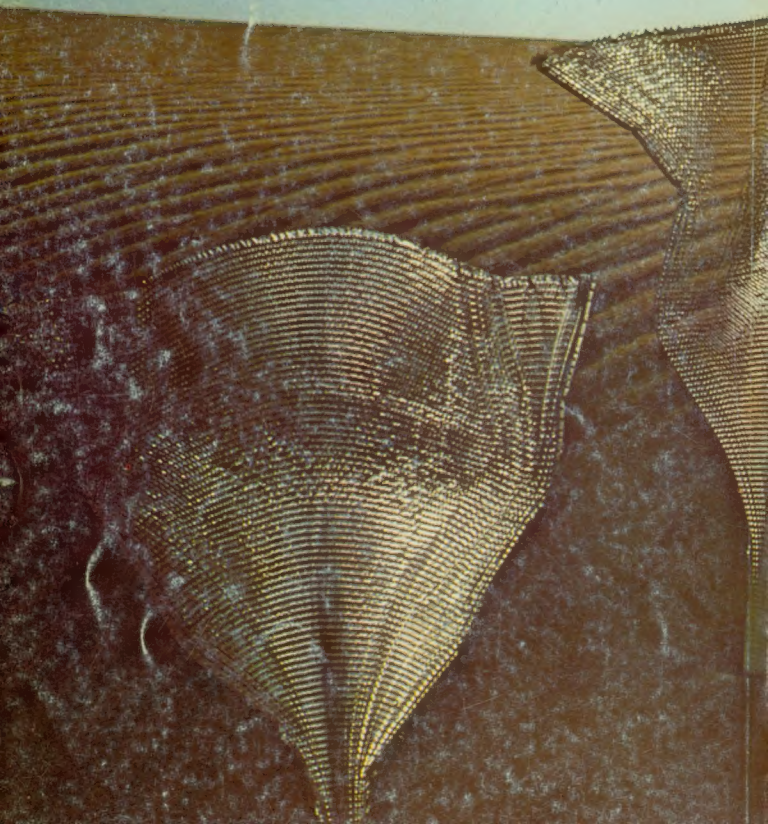
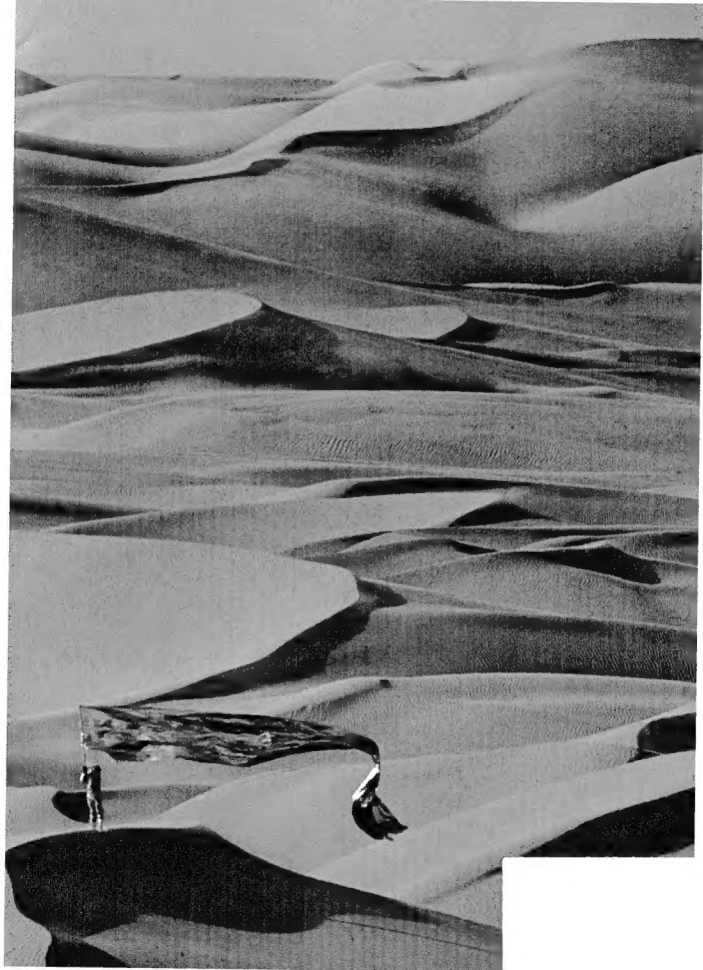


۳۱

فکر و فن





# FIKRUN WA FANN



Herausgeber: Albert Theile

يصدرها ألبرت تايل

٦٩ نعيم عطية ، العين العاشقة  
أجيال الفن التصويري الحديث في مصر  
Naim Atiyya, Das sehende Auge, Generationen  
der modernen Malerei in Ägypten

٢ بابر يوهانسن ، «التقديم» و «الحديث» في النظرية  
الازدواجية  
Baber Johansen, Tradition und Moderne in der  
Dualismus-Theorie

٧٨ فن التحدث الألماني المعاصر ، جنتر هيد ، نوربرت كريكه ،  
هنز ناجل ، ماثيسنكي دينجنوف ، رينر كريستر ، هذه  
بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكي  
Heutige deutsche Plastik, Günter Haese,  
Norbert Kricke, Hans Nagel, Matschinsky-  
Denninghof, R. Kriester, Hede Bühl, Paul Dierkes  
Marianne Lüdicke

٢٠ فالتر دوستال ، تطور حياة البدو في الجزيرة العربية في ضوء  
المادة الأثرية  
Walter Dostal, Die Entwicklung des Beduinen-  
Lebens in Arabien im Licht des archäologischen  
Materials

٨٦ تلاتس من وسط آسيا وفارس يمتحن علم الشعوب ببرلين  
Mützen aus Zentralasien und Persien im  
Berliner Museum für Völkerkunde

٤٤ ناجي نجيب ، الرحلة إلى الشرق والرحلة إلى الغرب  
Nagi Naguib, Die Reise nach dem Osten und  
die Reise nach dem Westen

٨٨ لراس أورن ، قصائد من «ألمانيا» خرافة تركية  
Aras Ören, Gedichte aus «Deutschland,  
ein türkisches Märchen»

٦٦ جميل عطية إبراهيم ، العين مرآة الجسد ،  
قصة قصيرة

٨٩ مراجعات الكتب  
Buchbesprechungen

Gamil Atiyya Ibrahim, Das Auge, Spiegel der  
Seele, Erzählung

صور التلاف الخارجية والداخلية مأخوذة عن كتاب هينز ماك «رحلات استكشافية في حدائق صناعية» «Expedition in künstlichen Gärten»، وصور الكتاب من عمل  
توماس هونكر ، ونصحه من وضع أكسل بيك وهينز ماك وديتر هونيش . (مجلة شترن ، دار نشر جرورنر وبار ، هامبورج ١٩٧٨)

يقدم الناشر ودار النشر شكرهما لكل من ساعه بمعمته في إعداد هذا العدد .

إدارة التحرير :  
Adresse der Redaktion: Albert Theile,  
CH 3027 Berne, Postfach 83, Switzerland  
دار النشر :  
R. Bruckmann Verlag, D-8 München 20,  
Postfach 27, Bundesrepublik Deutschland

تظهر مجلة «فكر ون» العربية مؤقّتا مرتين في السنة .  
الاشتراك : ١٢ مارك ألماني - - النسخة الواحدة : ٦ مارك ألماني ؛  
لن الاشتراك للطلبة : - ٧ مارك ألماني .  
تقدم طلبات الاشتراك إلى دار النشر .

الطباعة :  
R. Bruckmann KG, Graphische Kunstanstalten, München  
صف الحروف :  
Rheingold-Druckerei, Mainz  
حقوق النشر : ألبرت تايل ، برن ، سويسرا ، وف . بروكلمان ، ميونيخ .  
٥ ١١



## «التقديم» و «الحديث» في النظرية الازدواجية

Tradition والحداثة Moderne كمفهومين متعارضين متضادين يقوم في الواقع على إحلال مفهوم «التراث» (أو «الموروث») محل مفهوم «التاريخ» ، وهذا يعني كما سنوضح بعد أن يلعب مفهوم «الموروث» في مجال العلوم الاجتماعية الأوروبية دورا مماثلا للدور الذي حاول أن يؤديه نظام الحياة الفرنسية في مجال السياسة .

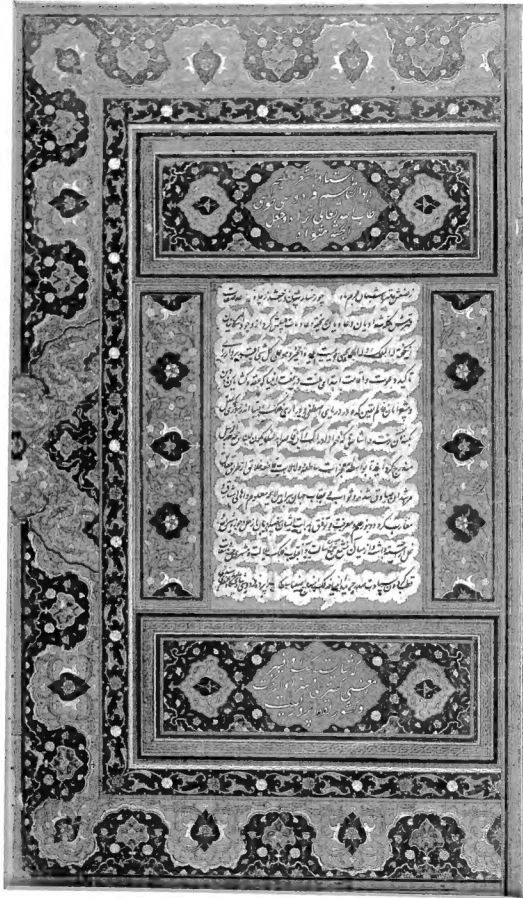
ويبدو لي من الضروري - خصوصا إذا تعلق الأمر بقضية الحوار بين الحضارات - أن نعرف مفهوم «التراث» (أو «الموروث») ونعده عند أطراف عملية الحوار وأن نبين علاقة هذا المفهوم بالتاريخ .

لذلك أبدأ بعرض موجز لتاريخ مفهوم «التراث» (أو «الموروث») في القرن التاسع عشر . اكتسب مفهوم «الموروث» Tradition والاتصال بالماضي (أو «الاستمرار») Kontinuität بمعنى موقف الذات التاريخية وعلاقته بهذا التاريخ ، اكتسب في أوروبا أهمية كبرى في مجالي التاريخ والفلسفة بعد الثورة الفرنسية ، أي

تتفق العلوم الاجتماعية الغربية التي تهتم بدراسة المجتمعات الشرقية على وصف هذه المجتمعات بالازدواجية ، وينطبق هذا بوجه خاص على علوم الاقتصاد والاجتماع والجغرافيا ، كما امتد هذا المنحنى أخيرا إلى علم التاريخ الذي تمتع طويلا بمناعة تحمي من هذه المصطلحات . والمقصود بتعبير الازدواجية هو التفاوت بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمعات الشرقية .

تردد توجيه النقد إلى قصور مفهوم «الحداثة» و «الحديث» في هذا التصور الازدواجي ، وليس في نيتي تكرار هذا النقد ، ولا اعترم كذلك المشاركة في ذلك الاتجاه الرجعي الذي دأب على أن يغض الطرف عن العوامل الاقتصادية وأن يقلل من أهمية الفروق الجسدية في الدحل وفي أنواع النشاط الج.حائي والعقلي والتفسي بين قطاعات المجتمع المستعمر ، ثم يخرج علينا معلنًا «حداثة الموروث» أو «التقديم» .

إن هدفي هو أن أوضح - عن طريق نموذج المغرب - كيف أن استخدام مفهومي «التراث» (أو «الموروث»)



التاريخي، (على الرغم من عجز جميع الفلسفات التي ذهبت هذا المذهب عن إبراز هذه الذات في صورة محسوسة). ويعبر هذا المفهوم عن الأمل في أن تأخذ هذه الذات التاريخية على عاتقها قيادة الجنس البشري وفقا لهذه المعرفة الشاملة من أجل صالح البشرية على مختلف المستويات. المسؤولية الملقاة على هذه الذات هي إذن أن تصوغ «تاريخ العالم» وأن تدفع به في مجراه الحقيقي، وتضمن تقدم الجنس البشري في إطار هذا التاريخ.

ليس مفهوم التراث بهذا المعنى حقيقة أو موضوعا مفردا ولا هو شكل ما غير مثاله من الأشكال وبغض النظر عن ارتباطه بغيره من الأشكال، فالذي يقصد به دائما هو عملية استيعاب الذات التاريخية لأشكال الاجتماع والممارسة الماضية وإمتلاكها لخاصية هذه الأشكال وأثر هذه الأشكال وإفعاليتها في الحاضر، وليس معناه بحال من الأحوال إخضاع الحاضر للماضي.

وعندما تعقد الذات أو الشخصية التاريخية بينها وبين أشكال الاجتماع والممارسة الماضية علاقة استيعاب خلاقة، وحين تعيد النظر في هذه الأشكال وتناولها بالصياغة، فإننا نستطيع فقط في هذه الحالة - كما ذهبت البرجوازية الصاعدة - فهم «التراث» (أو «الموروث») بوصفه وسيلة تأمين الهوية التاريخية وتأسيس أشكال الممارسة الحاضرة. «الموروث» (أو «التراث») الذي تسعى البرجوازية الأوروبية إلى الحفاظ عليه هو - بتعبير أنطوان سان سيمون Saint Simon - «تراث التقدم». ولكن تحول البرجوازية ذاتها سرعان ما يمهض هذا التراث ويجرده من مضمونه. ونرى صدى ذلك بالفعل عند هيجل وأوجست كونت، فليس بوسعهما التمسك

بعد انهيار النظام المياسمي والاقتصادي والاجتماعي السابق. ونحن نرى منذ البداية مفهومين متضادين «للتراث» (أو «الموروث») يقفان وجها لوجه: المفهوم الأول هو مفهوم المحافظة على التقاليد والأصول الذي حملت لواءه الأرستقراطية الفرنسية، وهو مفهوم يؤكد أهمية الأشكال والبنى الاجتماعية الموروثة، ويعلي من شأن هذه الأشكال والبنى ويرفع رايثا في وجه التحولات التاريخية الواقعة. والأرستقراطية حين تذكر بهذه الأشكال الماضية المنقرضة وتخلع عليها وحدها صفة الشرعية، تسعى في الواقع إلى بعثها من جديد.

أما المفهوم الثاني «للتراث» (أو «الموروث») فهو مفهوم البرجوازية الصاعدة ولا يستهدف هذا المفهوم القضاء على الهوية الفاصلة بين نظام ما قبل الثورة ونظام ما بعد الثورة أو طمس معالم الخلاف الجدلي بينهما، كما لا يدعي أطراف حركة التاريخ بانتظام وثبات دون تغيير جوهرى، وإنما يسعى إلى دعم نظام ما بعد الثورة باعتباره الوريث الشرعي للثورة، ويضم هذا المفهوم تاريخ نشأة القوى الثورية، وعلاقة هذه القوى بالطبقات المعادية لها وعلاقتها بالقوى الاجتماعية الأخرى، ويشمل بالتالي جميع أشكال التعبير الأدبية والسياسية والعلمية التي حملت بذور الثورة ومهدت لها، ومن خلال هذه الأعمال الثورية تثبت البرجوازية من هويتها الذاتية وتؤكدها.

كانت وظيفة «الموروث» في الفترة التي كانت البرجوازية فيها على ثقة من قدرتها على الوفاء بتطلعات ومضمون هذا «الموروث» هي الربط بين مرحلة التغيير الثوري ومرحلة التطور والتقدم التالية، فال«موروث» هنا هو السند الشرعي الذي تستند عليه البرجوازية في ممارستها العملية. إن «الموروث» بهذا هو السند الشرعي للذات التاريخية hist. Subjekt فمن خلاله تتعرف على تاريخها الماضي الحي وتستوعب هذا التاريخ<sup>1</sup>.

يفترض مفهوم «التراث» (أو «الموروث») هذا وجود ذات أو شخصية تاريخية بوسعها التعرف على مجمل وضعها

<sup>1</sup> يقصد بالذات التاريخية مفهوم Le Sujet Historique كما استخدمه لأول مرة هيجل في محاضراته عن فلسفة التاريخ وكما طور فيما بعد، ويعبر اصطلاح الذات التاريخية بهذا المعنى عن فكرة تطور الإنسانية وانتقالها من مرحلة متقدمة إلى أخرى أكثر تقدما بفصل ما تمارسه من أعمال وما تؤوله من نشاطات.

بهذا « التراث » دون إنقاص، وإنما يتمسكان به على حساب محتواه، فهما يناديان بالتقدم ويعلمان في نفس الوقت نهاية مرحلة التقدم التاريخي القائم على صراع الأضداد.

خضع الوعي العلمي للبرجوازية لعوامل حاسمة بدأت في تشكيله منذ ذلك الحين: أهمها صعود الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وانتفاضات عامي ١٨٣٠ و ١٨٤٨، وأخيرا وليس آخرا مقاومة الشعوب المستعمرة لهؤلاء الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على تقدم النوع البشري. وصاحب إخفاق أساليب الممارسة البرجوازية في تحقيق تقدم التاريخ العالمي وتقدم النوع الإنساني، اضمحلالات الثقة بوجود الحاضر وعلاقتها بطبيعة الممارسة في الماضي، وكيف أن أهداف الحاضر تحدد موقف الذات التاريخية من عناصر الماضي ومضامينه التي تكتسبها موروثا للحاضر، هذا والعودة إلى الموروث تؤمن للذات التاريخية في ممارستها عدم الانطلاق من فراغ ومواصلة البناء على أساس. وبهذا يكتسب «الموروث» صفة الأداة والمقياس لمراقبة اتجاه الممارسة الحاضرة. ولكن مفهوم التساوي بين حقبة التاريخ ينضم عرى الصلة بين هذه الحقبة وبالتالي يقطع الصلة بين الماضي والحاضر، ويقضي على مفهوم «الموروث» هذا. ومع إسقاط معيار «الممارسة» والتطبيق تسقط بالضرورة فكرة التقدم في العملية التاريخية.

ونجد ليوبولد فون رانكه Ranke في ألمانيا وهيوليت تين Taine في فرنسا، وهما أبرز ممثلي هذا المذهب التاريخي وأبعدهما أثرا، - على ما بينهما من فرق جوهرية - يتفقان في تحديد المعايير والمفاهيم الرئيسية لهذه النظرية التاريخية الجديدة: فهما ينكران فكرة تقدم الجنس البشري على مر التاريخ، ويتيحان إلى القول بنوع من النسبية التاريخية التي لا يستطعان توضيح كيف يتكون على أساسها تاريخ العالم أو يمكن فهمه. وفي إطار هذه النظرية التاريخية انفصلت الممارسة العملية عن المعرفة

وانفصلت عرى الصلة بين «الموروث» و«التاريخ». منذ ذلك الحين أركلت قضية «الموروث» إلى العلوم الاجتماعية التي اقتفت أثر هذه النسبية التاريخية. إن «الموروث» في نظر ماكس فيبر M. Weber في ألمانيا ودوركهيم Durkheim وليني برول Lévy-Bruhl في فرنسا هو التاريخ الذي أصعب بالتوقف والجمود. هو الشكل المتكرر بلا اختيار أو إرادة، هو الضد المقابل للعقلانية. وهم في مؤلفاتهم يبنون أو يصطنعون مجتمعات يمثل «الموروث» فيها الشكل الوحيد الممكن للتنظيم والسلطة. وبهذا يصح «الموروث» في نفس الوقت تاريخ هذه المجتمعات الوحيد وذاتها التاريخية. ومن الواضح أن العلاقة التاريخية بين المجتمعات التقليدية وبين أوصاف ذات أو شخصية تاريخية، وفي قدرة البرجوازية على التعرف على مجمل موقعها التاريخي والاجتماعي وتقييم هذا الموقف. وكان من أثر ذلك أن تراجع علم التاريخ عن هذا «التراث» الذي يطالب بأخذ موقف تاريخي وإصدار الأحكام التاريخية. وبدلا من التراث القائم بالتقييم والحكم انطلقت الدعوة إلى الموضوعية الصارمة إزاء الواقعة التاريخية المفردة.

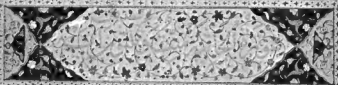
وتعلق مؤرخة الأدب الألمانية هلمجه ميليتز على هذا التحول فتقول: «أعلنت الأبحاث التاريخية والأدبية منذ ذلك الحين تتبعد شيئا فشيئا عن قضايا العصر الملحة وبدأت تغض الطرف عن مغزى البحث العلمي بالنسبة للإنسان كذات تاريخية. أصبح المطلب الواجب أن تكون العلاقة بالماضي علاقة موضوعية وأسقطت وجهة الباحث المذهبية من الاعتبار. وخضع «الموروث» (أو الماثور) للزعة التاريخية<sup>٢</sup> فحسب. وكانت نتيجة هذا أن سلبت

٢ المقصود بالزعة التاريخية Historisierung هو إدعاء الحياد المطلق وإدعاء القدرة على تجاهل الحاضر عند النظر إلى الماضي وأن غاية الانشغال بالتاريخ هي التاريخ لذاته، وبتمة ذلك أن ينظر ال التاريخ كجموعة من الحوادث والحقب متسلسلة متشابهة.

تَوَسَّوْا قُلُوبُكُمْ فَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ فَاسْتَجِبْ لَهُمْ  
 لَعَلَّكُمْ تُسْعَوْنَ وَأَنْزَلَ الْخُرْشُومَ الْغُلَّامُ جُنْدٌ مَعْرُوفُونَ كَرِهَ الْكَافِرُونَ  
 مِنْ حَبَابٍ وَعُيُونٍ وَرُفُجٍ وَمَقَارِكٍ رِيحٍ وَنَعْمَةٍ كَانُوا فِيهَا  
 فَاكِهِينَ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَجَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ  
 وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِنْ آلِ إِبْرَاهِيمَ مِنَ الْعَذَابِ  
 الْمُهِينِ مِنْ وَرَثَتِهِمْ كَانُوا مِنَ الْمُنْذَرِينَ وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ  
 عَلَى عِلٍّ عَلَى الْعَالَمِينَ وَأَتَيْنَاهُمْ مِنَ الْأَيَّاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُبِينٌ أَنْ  
 هَؤُلَاءِ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا الْإِنْسَانُ الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنْذَرِينَ قَالُوا  
 يَا أَبَانَا أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ أَمْ خَشِيتُمُ الْمَوْزِعَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ  
 أَهْلَكْنَاهُمْ أَنْهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
 وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا الْحَقَّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ  
 إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ تَوَسَّوْا يَعْنِي تَوَلَّوْا عَنْ مَوَاضِعِ



وَلَا تُصْرُونَ ۚ الْأَمْرُ لِلَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۚ إِنَّ شَرَّ  
الرُّؤُوسِ طَعَالًا لِّلْأَيْمَنِ كَالْمِطْلَقِ ۚ فِي الْبُطُونِ كَعَلْبٍ مُّجْرِمٍ ۚ خُدُودُهُمْ  
فَاتَّخِلُوهُ ۚ إِلَى سَوَاءٍ الْحَجَرِ ۚ تَصْبُؤُونَ ۚ رَأْسَهُمْ مِنْ عَذَابِ الْحَجَرِ ۚ ذُنُوبُهُمْ  
أَتَتْكَ الْعِزَّ الْكَبِيرَ ۚ إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ تَشْتَرُونَ ۚ إِلَى الْمَبِيتِ  
فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ۚ فِي حُجَابٍ وَعُيُونٍ ۚ يَلْبِسُونَ مِنْ سُدُورٍ وَاسْتَدْرَجَ  
مُتَقَابِلِينَ ۚ كَذَلِكَ وَرَوْنَاهُمْ بِحُجُورٍ عِينٍ ۚ تَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ  
فَارَكَةٍ أَسِيرَةٍ ۚ لَا يَدْخُلُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ ۚ وَوَقِفَهُمْ  
عَذَابِ الْحَجَرِ ۚ فَضْلًا مِّنْ ذَٰلِكَ هُوَ الْقَوْسُ الْعَظِيمُ ۚ فَأَنشَأْنَا  
لِسَانَكَ لَعَلَّكَ تَذَكَّرُونَ ۚ فَارْتَقِبْ أَرْهَمُ يُرْتَقُونَ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحظة الراهنة يحدد إطار النقاش حول مشكلة التنمية وقضايا البلاد النامية، وبه تفسر بى هذه المجتمعات . جميع النظريات التي تأخذ بهذا النموذج تنطلق من تصور عام، وهو أن مجتمعات العالم الثالث تتشكل من قطاعين، قطاع حديث وآخر تقليدي، وترى أن التطور هو تطور القطاع الحديث على حساب القطاع التقليدي .

على أن هذا النموذج كان واقعا عمليا تمارسه الأجهزة الاستعمارية قبل أن يفرض في صورته النظرية إلى عالم الوجود . فلعقود طويلة قبل أن يضع بوكه Boeke - موظف المستعمرات الهولندي السابق - التصميم الأول لنظرية المجتمعات الازدواجية (وهو التصميم الذي طوره فيما بعد هيجنز Higgens ويورجنسن Jorgensen وفاي Fei ورايز Ranis وكيلى Kelley وويلمسون Williamson وشيتام Cheatham .

كان إداريو المستعمرات في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب قد صاغوا مفهوم المجتمعات الازدواجية في شكل برنامج اقتصادي، وفي صورة أيديولوجية تبرر سيطرتهم السياسية على هذه البلدان . أما المحاولات التي بذلت في العصر النابوليوني وفي الحقبة التي تلتها لاتباع سياسة استعمارية إدماجية فقد فشلت في القرن التاسع عشر بسبب مقاومة الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) وفياب الدوافع والحواجز الاقتصادية لدى المجتمعات المستعمرة (بكر الميم) ذاتها .

قدم الاستعمار في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين - وخاصة الاستعمار الاستيطاني في إندونيسيا وشرق أفريقيا والمغرب - تصورا جديدا متماسكا للاستعمار، ألا وهو التصور الازدواجي، الذي يجعل من التفاوت بين حركة التاريخ المتطور وبين ذلك العدد الضخم من المجتمعات المحلية التقليدية منظورا عاما للتاريخ العالمي والوجهة التي يتجه إليها .

وقد جسم الاستعمار الاستيطاني هذه الازدواجية تجسيما

القرى الاجتماعية المتركة فيه فاعليتها وتأثيرها على الحاضر . وهكذا أوجد علم التاريخ التضاد بين «الموروث» و «التاريخ» إذ «اختزل التطور إلى مجرد تتابع بسيط للواقع ورد التاريخ إلى مجرد تسلسل بسيط للظواهر» (ميليتز ص ١٦٦) .

يتكون التاريخ وفقا لذلك من حقبة متتابعة، وجميع هذه الحقبة - كما يذهب ليبولد فون رانكه - «متساوية أمام الله»، وعلى عالم التاريخ أن ينظر إليها بهذا المنظار . بهذا أنيطت سلطة الحكم عليها إلى ذات فوق التاريخ أو وراء التاريخ، ومن البديهي أن هذه الذلات لا ينعها في قليل أو كثير مشكلة الموقف الذي تتخذه إزاء التأثير المستمر لممارستها التاريخية الماضية .

بهذا يصبح استيعاب أي ممارسة عملية أجنبية، أمرا خاليا من المعنى أو تعسفا، فالمرخ «تقلد الله» أو الطبيعة يقف في نقطة خارج كل تراث ويمكن لهذا السبب أن يقتصر أي تراث . وليس عليه من الآن إلا أن يأخذ نفسه بالحيطة والتباعد والحياد تجاه جميع حقبة التاريخ دون تمييز، أيا كانت صبغة هذه الحقبة .

كان ما يحدد مفهوم «الموروث» (أو «التراث») من قبل هو استيعاب الذات التاريخية لطبيعة الممارسة في المروية تصبح في إطار هذا التصور أمرا مستحيلا .

ومهما يكن من شيء فإن مفاهيم «الموروث» أو «التراث» هذه لا تدعي إمكانية تعابش مجتمع تقليدي ونظام زراعي وصناعي رأسمالي جنبا إلى جنب في إطار وحدة إقليمية وثقافية واجتماعية وقومية، دون أن تلحق بهذا المجتمع تغيرات وتحولات جذرية . أما صياغة النظرية التي تدعي إمكانية هذا التعابش فقد كانت من نصيب أجهزة الإدارة الاستعمارية في العصر الذي تلا نابوليون، ومن نصيب معاني هذه الإدارات من علماء الأنتولوجيا والاثروبولوجيا والاقتصاد في القرن العشرين . وفي أعقاب ذلك صاغ علم الاقتصاد في الخمسينات من هذا القرن نموذج المجتمعات «الازدواجية»، ومازال هذا النموذج حتى

وليس بالوسع شيئا دنيا، وأخرى وجدت لتحكم.  
 (فالحذف إذن هو) وضع الطبقة الحاكمة في خدمة  
 مصالحنا» (Hermassi in Abdel-Malik, Sociologie 132)  
 ويشير ليوتي في نفس الوقت بوضوح إلى أن تاريخ هذه  
 النخبة التقليدية ومؤسساتها لا يصح أن تخرج عن كونها  
 ترانسا عليا تقليديا. ويقول أيضا: «كرست اهتمامي  
 الأعظم لبقاء المغرب على ما هو عليه، أي الإبقاء على  
 على طابعه البالغ في الإقليمية». (بيدول، ص ٢٠).  
 يعني إذن أن يكون المغرب مقيدا للمصالح الفرنسية،  
 وبخاصة لمصالح رأس المال الفرنسي الذي يتحدث سمير  
 أمين عن تأثيره يقول: «إن استحوذ رأس المال الفرنسي  
 على الاقتصاد المغربي لا نظيره في اتساع مده وسرعة  
 تغلفه» (أمين، ص ١٠١).

كانت أهداف البنوك الفرنسية الكبرى هي:

- وضع استثماراتها في الاستغلال الرأسمالي المنظم للزراعة وفي  
 صناعات استخراج المواد الأولية، وفي المشروعات  
 الصناعية الأخرى التي وجدت بعد عام ١٩٤٥.
- تنشيط التجارة الخارجية والسيطرة عليها، وإقامة نظام  
 مصرفي للتمويل والتسليف، يمكنه التحكم في جميع هذه  
 المجالات. وقد تمهت الاستثمارات في سبيل تحقيق هذه  
 الأغراض إلى المدن الكبرى والموانئ ومصادر الثروات  
 الطبيعية الهامة والأراضي الزراعية الخصبة. وهكذا تألف  
 «المغرب النافع» من سهول مراكش الغربية، ومن المدن  
 والمراعي الواقعة في هذه المناطق بالإضافة إلى المنطقة  
 المحيطة «بالوعدة» - Oujda -.

كان من الضروري لحماية هذه المناطق وتأمين إمدادها  
 بالمياه والطاقة وضع سلسلة جبال الفلاحين تحت  
 السيطرة. ولاعتبارات استراتيجية أيضا احتلت القوات  
 الفرنسية في الثلاثينات من هذا القرن جنوب شرق  
 المغرب، وبذلك خضع المغرب بأكمله لأول مرة منذ قرون  
 لسيطرة السلطة المركزية، وفرضت قوات الحماية على البلاد  
 نظاما ماليا موحدًا، وألفت تقسيم المغرب التقليدي إلى بلاد

محموسا حين قسم المجتمع المستعمر إلى مجتمعين  
 منفصلين يعيش كل منهما على بقعة جغرافية محددة من  
 أرض الوطن الواحد، وقسمه أيضا إلى وحدتين اقتصاديتين  
 متجاورتين، وإلى نظامين إداريين مختلفين يخضعان في  
 نفس الوقت لسلطة مركزية واحدة، ورأى في هذه  
 الأندواجية انعكاسا للتضاد بين التاريخ العالمي والتراث  
 التقليدي المحلي في إطار دولة عالية.

يرى الاستعمار (وهو يختلف في هذا عن البيانات التي  
 تفوقه واقعية في هذه المجتمعات) أن يجعل من هذه  
 الأندواجية نظاما ثابتا للسيطرة والحكم، نظاما لا يقوم على  
 الصراع والمواجهة بين الطرفين بل على المنفعة والاحترام  
 المتبادلين.

بهذا المنظار المزدوج رأى ليوتي Lyautey المجتمع  
 المغربي، فقسم المغرب في سده عهد الحماية الفرنسية  
 إلى مغرب نافع Maroc util ومغرب ضروري وأخير  
 نافع Maroc indispen. فالأول أي المغرب النافع يضم  
 «جميع المناطق التي تمثل المصالح الاقتصادية الحقيقية  
 (مناطق زراعية، مصادر مالية، غابات، مناجم الخ)»،  
 بينما المغرب الثاني، أي المغرب الضروري يشمل  
 الأماكن «الضرورية من الوجهة العسكرية لضمان الأمن  
 وتطور المنافع السابقة الذكر» (بيدول Bidwell).

وبطال ليوتي Lyautey بإيجاد توازن بين المؤسسات  
 وبين الفئات القيادية في هذين «المغربين»: «يجب  
 استخدام الأطر القيادية القديمة لا القضاء عليها، يجب  
 أن نحكم بمساعدة «الوزير القديم» Mandarin لا  
 ضده. نحن ننتقل من أننا الآن وسنظل على الدوام أقلية  
 ضعيفة لا نطمح إلى أن نحل محل (الآخرين). ليس  
 بوسعنا في أفضل الأحوال إلا القيادة والمراقبة». والنتيجة  
 التي يذهب إليها ليوتي من تأمله لطبيعة العلاقة بين نظام  
 الحماية وبين الدولة المغربية وأعيان المغرب هي: «علينا  
 إذن أن نتجنب انتهاك أي عرف أو تغيير أية عادة،  
 علينا أن نفهم أن في كل مجتمع طبقة موجهة خلقت لتحكم

الثلاث القيادية التي تمثل هذه التقاليد من شأنه أن يضمن سيطرة الحماية بأقل نفقات ممكنة: «إن هذا أكثر ملائمة لنظام الحماية، إنه أكثر مرونة، كما أنه يتطلب عددا أقل من الموظفين ويستغرق وقتا أقصر، ويضمن فضلا عن ذلك احترام العادات والتقاليد.» (بيدول، ص ١٠٥).

على أن احترام التقاليد ليس له ما يبرره إلا بمقدار ما يساهم في تأمين السيطرة الأجنبية وتحقيق مصالح الاستثمار الاقتصادية. (بيدول ص ١٠٦/١٠٥). فإحكام سيطرة الحماية، سيصاحبه - كما يقول ليوني - «الاستغناء بالتدريج عن الرئيس الكبير» بيد أنه لا ينبغي الاستغناء عنه إلا إذا تعارض نشاطه العملي وتعارضت التقاليد التي يستند إليها مع المصالح الاقتصادية لنظام الحماية (بيدول، ص ١١٩).

وبالفعل استخدم نظام الحماية الفرنسي «التقاليد» طوال فترة الاحتلال وسيلة لفرض سيادته، ولكن نظام الحماية لم ينظر إلى «التقاليد» في إطار العلاقات الاجتماعية السائدة كتعبير عن علاقة الذات التاريخية بتاريخها المتوارث، ولا فهم هذه «التقاليد» بوصفها بنية العلاقات الاجتماعية المتشابكة، وإنما نظر إليها وكأنها مجموعة من الوقائع المتفرقة ولذلك لم يكن هناك مناص من أن تهار هذه السياسة الاستعمارية وأن تقع في دوامة التناقضات الضخمة التي كشفت عنها كل من جاك بيرك J. Berque وهدالده الروي. وليس هذا غريب، فإن النظر إلى «التقاليد» الموروثة من حيث هي أداة فحسب ووسيلة من وسائل السيادة لا بد أن يقضي على مضمونها الحقيقي، الأمر الذي حدث في جميع المستعمرات الأوربية.

ربما بدت فكرة انقسام المجتمع إلى قطاعين اجتماعيين واقتصاديين مستقلين، لا تأثير لأحدهما على الآخر، وربما بدت هذه الفكرة في بداية نظام الحماية مقبولة أو ممكنة بشكل ما، ولكن نمو الاقتصاد الرأسمالي في غرب البلاد وشمال غربها وقيام جهاز إداري يتبعه، قد صاحبه كذلك

الحزن وبلاد السيبا. واستبدلته «المغرب النافع» و«المغرب الضروري».

رأى نظام الحماية أن مهمة تغيير البنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة تقتصر على «المغرب النافع». لهذا وجد من الضروري تأمين الأرض في هذا الجزء بغية تيسيرها للاستغلال الاستعماري الخاص والعام وأن وظيفة الدولة والمؤسسات الرأسمالية هي التحكم في موارد المواد الأولية الهامة، وإقامة شبكة الخدمات الأساسية الضرورية لاستغلال البلاد استغلالا اقتصاديا.

أما «المغرب الضروري» فقد اقتصر الأمر على ضرورة إحكام الرقابة عليه وإخضاعه للضرائب، فهو خارج نطاق الاستغلال الرأسمالي وليس معرضا لأية تحول اقتصادي مباشر محدود. ومن الطبيعي أن يمثل «المغرب الضروري» - على العكس من «المغرب النافع» - المجتمع الماركسي الريفي التقليدي.

هكذا نشأ اقتصادان متجاوران مختلفان فيما بينهما اختلافا شديدا: في «المغرب النافع» تقوم صناعة التعدين والزراعة والصناعة والتجارة على أحدث النظم الرأسمالية وتدار بأحدث وسائل الإنتاج. وفي «المغرب الآخر» تخضع الزراعة والتجارة والمهن الحرفية للنظم السابقة على الرأسمالية، وتظل وسائل الإنتاج على ما كانت عليه في العصور الوسطى. ونشأ تبعاً لذلك نظامان للتعليم يعكسان بدورهما التقسيم الطبقي في كلا المجتمعين، ونشأ بالمثل نوعان من الإدارة والرقابة.

- لجأت الإدارة الاستعمارية لتأمين العيش بين هذين النظامين، ومن ثم لتأمين مجرى عملية التحديث في «المغرب النافع» وسجاية الضرائب في «المغرب الضروري» الإدارة الاستعمارية إلى عقد تحالف مع أعيان العشائر، يمكنها في الوقت نفسه من تحويل هؤلاء الأعيان إلى معاونين أو أشباه موظفين في الجهاز الإداري. ويبرر ليوني هذا التنظيم الإداري بالحاجة الكلاسيكية الاستعمارية الشهيرة:- إن احترام التقاليد والمأثورات القديمة واحترام

تغير بقية أقاليم البلاد، مما جعل تسمية هذه الأقاليم «بالمجتمع التقليدي» تسمية غير منطقية.

وعلى الرغم من ذلك فإن مفهوم الازدواجية يصادفنا في مرحلة ما بعد الاستعمار في صياغة جديدة عجيبة، عبر عنها بوجه خاص ممثلو البنك الدولي، كما ترددت أيضا في البحوث المبكرة لبيئة الأمم المتحدة. طرفا هذه الازدواجية الجديدة هما أيضا «الموروث» (أو «إرث الماضي») و«الحديث»، غير أن هذه الازدواجية تتخلى عن فكرة التكامل والمنفعة المتبادلة بين «الطرفين» وتحتفظ بفكرة التجاور والاستقلال. ويعبر عن هذا البرزخ وزيستون A. Waterston فيقول: «أدى نظام الحماية الفرنسية إلى خلق قطاع زراعي وصناعي وتجاري وتعليمي مرصع لصالح الاقتصاد الفرنسي وخاضع إلى ملهى بعيد لسيطرة الأوربيين»، هذا إلى جانب مجتمع مغربي زراعي وحرفي بدائي تقليدي، لا صلة له تقريبا بالقطاع الأول (وزيستون، ص ٣). تعبر اللجنة الاقتصادية التابعة للبنك الدولي عن هذه الازدواجية تعبيرا أكثر إحصاءا ووضوحا في تقرير لها عن المغرب فتقول: «... إن الصلات التي تربط الاقتصاد الحديث بالاقتصاد التقليدي صلات وأمية، ولم يكن نمو هذا الاقتصاد الحديث تأثيرا كبيرا على حياة الأغلبية العظمى من السكان» (اقتصاد، ص ١٣).

ليس لهذه الادعاءات أساس من الصحة «فالمغرب الضروري»، أو «المجتمع الريفي التقليدي» كما سمي فيما بعد، يطابق في واقع الأمر من الناحية الجغرافية بلاد السبيا، أي مناطق القبائل التي لا تدفع الضرائب للسلطة المركزية. وعلى ما بين هذه المناطق من اختلاف في أسلوب الحياة والعمل وعلى الرغم من تفاوت أحكام المورثين والجغرافيين في هذا الباب، فإن جميع قبائل هذه المناطق كانت حتى القرن التاسع عشر تشترك في عدة صفات. والقائمة التالية لا تتوخى الكمال بقدر ما تبين أهم هذه الخصائص والصفات (حتى القرن التاسع عشر):

- تعاني جميع مناطق المغرب، بما في ذلك المناطق التي

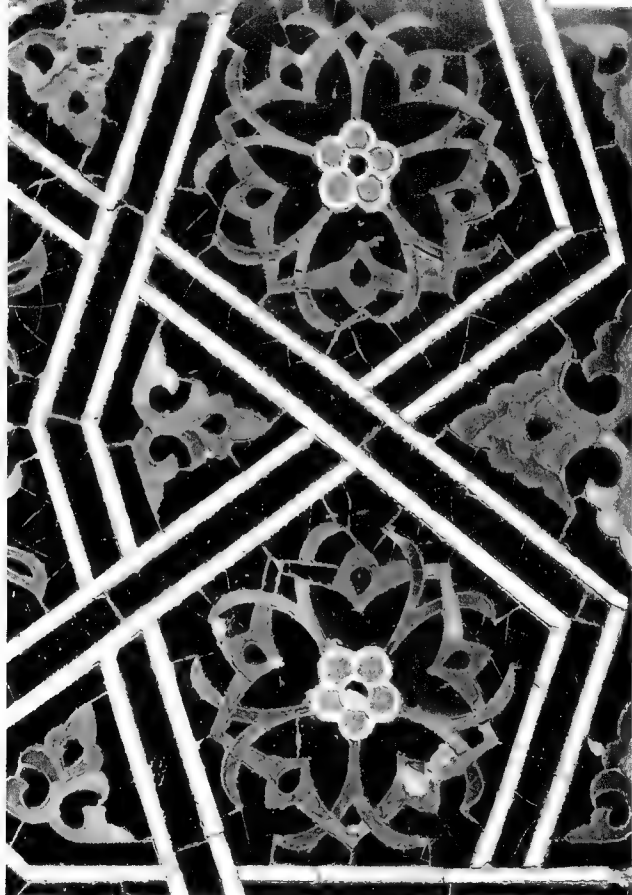
خضعت خضوعا مستمرا للسلطة المركزية، من الظواهر المرضية (الباثولوجية) التي كانت معروفة في العصور الوسطى كما تعاني تبعا لذلك من بنيتها السكانية (الديمجرافية) المتقدمة، وتصف لوسيت فالنسي L. Valensie هذه البنية بقولها: «... إن الأزمات تتلاحق بسرعة واطرادا لا تتناح معها عملية التجديد والتعويض إلا من خلال نسبة عالية من المواليد» (فالنسي ص ٢٥) وبثبت نوان Noin في بحثه المفصل عن سكان المغرب الريفيين أن المرحلة البدائية archaisch للتاريخ السكاني في المغرب تمتد إلى نهاية القرن التاسع عشر (نوان، الجزء الثاني، ص ٩٣-١١٦)

- وفي مقابل الازدحام النسبي للسكان في بعض أجزاء جبال الفلاحين وفي الواحات نجد مناطق أخرى غير مستغلة من مناطق بلاد السبيا. وحتى لو أدخلنا في الاعتبار وسائل الإنتاج الزراعي المختلفة، فلننا نلاحظ في بداية فترة الحماية وجود نوع من التوازن النسبي في بلاد السبيا بين عدد السكان وبين الموارد الطبيعية، بل يمكن القول إن بلاد السبيا لم تعاني حتى ذلك الحين من مشكلة ازدياد السكان (نوان، الجزء الثاني، ص ٢٨٠-٢٩٣).

- تتفق قبائل بلاد السبيا في نشاطها الاقتصادي، فالورد الرئيسي فيها هو «تربية الماشية» في مراعي الجبال وفي الشرق والجنوب الشرقي، «والزراعة» في جبال الفلاحين والواحات (ومن البديهي أن نجد أيضا الزراعة في المناطق الأولى وتربية الماشية في المناطق الثانية).

وتتفاوت المناطق الزراعية من حيث الكثافة فالزراعة بوجه عام أكثر كثافة في جبال الفلاحين ومنطقة السوس والواحات منها في السهول، ولكن ليست هناك اختلافات تقنية جوهرية في وسائل الإنتاج الزراعي في المغرب.

- لا تدفع قبائل بلاد السبيا أية عوائد أو ضرائب إلى الغرباء عنها (ولكن العلاقة بين الحوائثين وقبائل عيت عطا تمثل حالة استثنائية كما يبدو أن للزوايا الصوفية وضعا خاصا).





تصوير الجدارية اليهودية ليس مأثورًا في الفن الإسلامي ، ويظهر هذا للنسبة لولا في القرن السادس عشر . ويري هنا الفرقة المرفوعة يعود الصليب على جدران مسجد جهر شاد بمشهد بايران ( ١٤٠٥/١٤٠٦ ) ، والأناجيل أن تعود إلى التأثير لصيني

حيث بقي معدل الوفيات شديد الارتفاع ، ويعلق نوان Noin على هذه الحقيقة بقوله : « هناك حقيقة ثابتة على الرغم من عدم ثبوت البيانات الإحصائية ، ألا وهي أن أهالي الريف يواجهون الموت مواجهة غير متكافئة . إذ أن الضربة التي يصيبهم بها في بعض المناطق تضاعف ضربته في مناطق أخرى » (نوان ، الجزء الثاني ، ص ٧٧) .

ومهما يكن من أمر فقد أدى إنشاء جهاز الصحة العامة ، بواسطة القناصل في البداية ثم بواسطة نظام الحماية ، إلى تغير البنية الموضعية (الباثولوجية) التاريخية للمجتمع المغربي وتغير البنية السكانية (الديموغرافية) ، إذ انخفض معدل الوفيات وارتفعت نسبة المواليد (نوان ، الجزء الثاني ، ص ١١٥ ، ١٢٧) ومع أن نسبة الزيادة في عدد السكان بقيت في مناطق السبيا تحت المتوسط ، (مع استثناء منطقة الريف) إلا أنها قد بلغت حوالي ٢ ٪ في السنة (نوان ، الجزء الثاني ، ص ٨٩) ومهما يكن تفسيرنا لهذه البنية السكانية ، فن المؤكد أنها تختلف تماما عن البنية السكانية القديمة التي تميز بها المجتمع المغربي القبلي في القرن التاسع عشر . إنها بنية سكانية حديثة بمعنى أنها لم تعرف في المغرب قبل هذا القرن .

لقد كانت النتيجة المترتبة عن هذا هي تغير العلاقة بين السكان وبين المصادر الطبيعية الموجودة . لم يعد في المستطاع التحدث عن نقص السكان إلا في المراعي الجبلية وفي الهضاب العالية في الشرق ، أي المناطق التي تعيش على تربية الماشية . أما جبال القلاحين والواحات فأصبحت تعاني من الكثافة التسيية للسكان (نوان الجزء الثاني ص ٢٨٨/٢٨٩) ولم يبق أمام السكان لمواجهة هذه المحنة الاقتصادية إلا الهجرة للعمل في أوروبا أو الهجرة إلى المدن المغربية .

كذلك تغيرت أيضا بنية النشاط المهني ، إذ أصبح مصدر حياة حوالي ٢٠ ٪ من السكان الزراعيين والرعاة شيئا آخر غير الزراعة وتربية الماشية . وبرزت إلى جانب المهن الحرفية المألوفة منذ القدم في القرى المغربية أوجه جديدة للعمل في

- لنجاح قبائل بلاد السبيا في تحرير نفسها من رقة السيطرة الخارجية المستمرة أكبر الأثر في تمكنها من تنظيم علاقاتها بالمدن وبالسلطة المركزية ، فالقبائل تحدد بنفسها مدى صلاحها الاقتصادية والسياسية بالمدن كما تحدد كذلك علاقاتها المالية بالمدن ، وفي وسعها تتركز هذه الصلات أو قطعها وفقا لحاجاتها وهذا تعبير واضح عن ضعف المدن ، وتبين من نصيبها الضئيل من مجموع عدد السكان (٩ في المائة فقط) ضالة الوظائف التي تؤديها للزراعيين والرعاة .

- تشترك معظم القبائل أيضا في التنظيم السياسي ، فليس في تنظيمها هيكل حكومي يتبعه جهاز بيروقراطي يسيطر السلطة ، وإنما طورت القبائل نظاما مقيدا لتوزيع السلطة وضمان تحمل أفراد القبيلة واشتراكهم في جميع القرارات السياسية التي تهم القبيلة . على أن هذا النظام كان شديد التداعي وكان طابعه هو حفظ التوازن ، لذلك كان من الممكن أن يستأثر فرد واحد بالسلطة اعتماداً على أتباعه الشخصيين وأن ينصب نفسه رئيساً على قبيلة أو على عدد من القبائل . وأياً كان الأمر فقد استتب - لأسباب مجهولة حتى الآن - نظام القيادة الفردي هذا في جنوب البلاد في القرن التاسع عشر وتحول إلى نظام استبدادي وراثي . ومع ذلك فقد ظلت أغلب مناطق السبيا خاضعة للتنظيم السياسي القديم الذي سبق ذكره . كانت هذه الخصائص الست السابقة من علامات المجتمع القبلي المغربي في القرن التاسع عشر . فإذا بلغنا نهاية فترة الحماية افقدنا خسا منها اقتصادا كاملا أما الخصائص السادسة فقد تغير مضمونها الاجتماعي والاقتصادي تماما .

يتطلب « المغرب النافع » إجراءات صحية للقضاء على خطر الأوبئة وتأمين الحياة في المدن والسهول ، ولا مفر من تطبيق هذه الإجراءات على جميع أجزاء البلاد ولا شك أن الإجراءات الصحية كانت أكثر كثافة في « المغرب النافع » وأكثر فاعلية هناك عنها في المناطق الجبلية وفي الجنوب ،



منطقة الأنتي أطلس الغربية. والذي لا شك فيه أن الإلزام الضريبي من جانب وبروز بنى اجتماعية هرمية جديدة من جانب آخر (نتيجة للعمل والتجارة في المدن) يشكّلان خصائص حديثة للمجتمع الريفي، خصائص لا بد وأن تغير من الشكل التاريخي القديم لمناطق السبيا، خاصة وأنها تعبر بلداتها عن العلاقة بين المدينة والريف.

لم تعد القبائل هي التي تنظم مدى علاقتها بالمدن وتحددها. فالسلطة المركزية الحضرية تفرض اليوم سيطرتها على الريف دون منازع، وتخضع القبائل باستمرار لقوانينها، وتعتمد القبائل ذاتها على الدخل الذي ينساب إليها من المدن، بل إن حياة القبائل تتوقف على الهجرة المؤقتة أو الدائمة، وبالتالي تتوقف على وجود وحدة سياسية كبرى تتخطى حدود الأقاليم، وتسمح بحركة التنقل والتبادل بين الأقاليم المختلفة وبين المدينة والريف. والذي يحدد اليوم مدى العلاقات السياسية والاقتصادية بين المدينة والقبيلة، هو اقتصاد المدينة وإدارة المدينة وسياسة السلطة المركزية في المدينة.

لقد تغيرت العلاقة التاريخية بين المدينة والعشيرة. وانهار ذلك التراث القديم الذي حافظت عليه قبائل بلاد السبيا طويلا، وهو تراث الاعتراف الجزئي بالسلطة المركزية. فقد فقد الأساس الذي يقوم عليه نتيجة اطراد حركة التحضر والمدن ونمو الوظائف التي تقوم بها المدن وتمددتها. إن العلاقات التاريخية الجديدة تتطلب تراثا جديدا. ولو نظرنا إلى هذه العلاقات الجديدة المتشابكة بين المدينة والريف لأصبح من السبيل حقا أن نتحدث عن المجتمع «التقليدي» في المغرب.

تقابل التحولات في العلاقة بين المدينة والريف، تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية في التكوين الهرمي القبلي، وتحولات أخرى في علاقة القبائل بالدولة. فالإداري الذي ينظم الإدارة داخل القبيلة معين من قبل الدولة، وللقاضي الذي يفرض المنازعات بين القبائل قادم من المدينة. والتنظيم القبلي السياسي القديم قد أفسح المجال الآن

قطاع التجارة والخدمات والتعدين والمهاجر والبناء (نوان، الجزء الأول ص ٢١٤/٢١٥، ٢٢٩، ٢٣١).

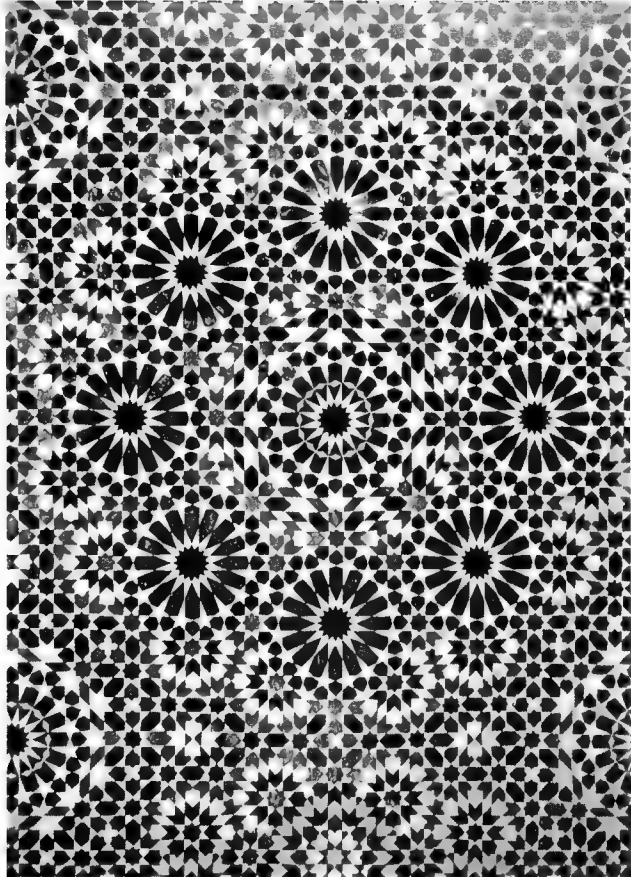
على أن الأهم من ذلك هو التحول الذي طرأ بطريق غير مباشر على الزراعة «التقليدية» فهذه الزراعة «التقليدية» تقف اليوم جنباً إلى جنب مع زراعة «أهمالية» تتفوق عليها بوضوح من حيث معدلات الإنتاج ومن حيث أنها تضمن للعاملين بها «معدلات أعلى من الداخل».

قبل عهد الحماية كانت أراضي البساتين المحيطة بالمدن والمناطق المسكونة من القدم في السبيا تقدمان أعلى معدل للإنتاج الزراعي. وكانت طرق الإنتاج المستخدمة في هذين المجالين هي أكثر الطرق المستخدمة كثافة. أما الآن فقد فقدت المناطق التي تمارس فيها الزراعة بالأسلوب القديم أهميتها وأصبحت تشكل من الوجهة الاقتصادية والاجتماعية قطاعا هامشيا، إذ أصبحت طرق الإنتاج المستخدمة فيها مختلفة وانخفض إنتاجها بالقياس إلى قطاع الزراعة الحديث في المغرب الذي يعتمد على المكننة وطرق الإنتاج الرأسمالي المكثف. ويشكل هذا التحول من وجهة نظري موقفا جديدا «شديد الحدائة».

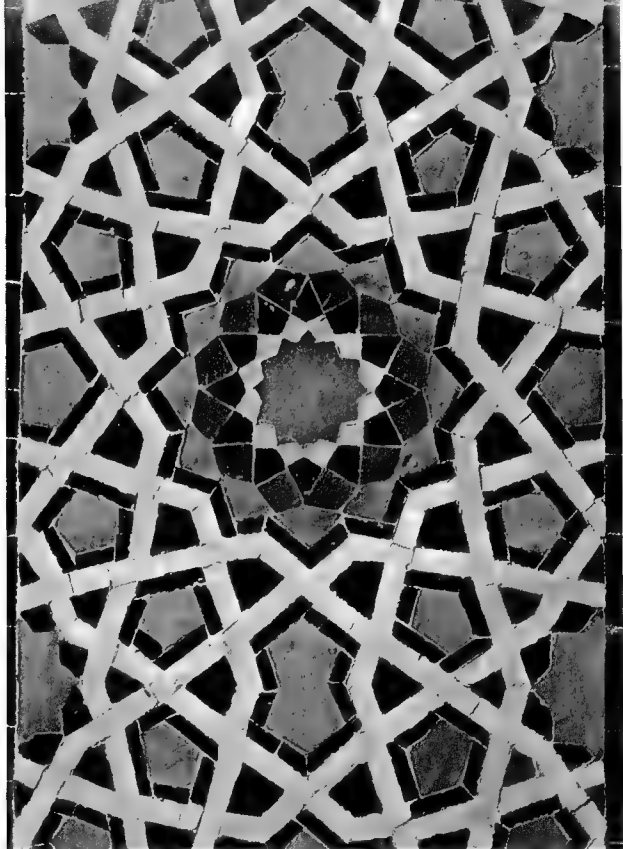
مضى الزمن الذي كانت فيه القبائل معفاة من الضرائب، فقد أخضعت إدارة الحماية القبائل للإلزام الضريبي، واحتفظ المغرب المستقل بطبيعة الحال بهذا الإلزام.

أما فيما يتعلق بتدفق إيرادات الأرض إلى المدينة فما زال الأمر كذلك، خاصة في السهول. ويحدد هذه الظاهرة أيضا في جبال المراسي حيث أدى استقرار السكان وما زال يؤدي إلى قيام الملكيات الكبيرة.

وقد نجحت جبال الفلاحين (حتى الآن) في الحفاظ على بنيتها الزراعية التي تقوم على الملكية الصغيرة وعلى المساواة. ولكن بقدر ما يصبح الدخل الناتج من الهجرة العمالية على النطاق المحلي أهم من إيرادات الزراعة أو تربية الماشية، تبرز في هذه المناطق بنى اجتماعية هرمية جديدة. وقد وصف «نوان» هذا التحول وصفا مفصلا في



نموذج للزخرفة الهندية على الجدران . وتمتد هذه الزخرفة الى ما لا نهاية ، وتتكون من نجوم كبيرة وصغيرة وأشكال هندسية أخرى ، وتتبع عن تقاطعها أشكال أخرى مختلفة متشابهة



تزيينات زخرفية حول وردة يشرح شاه نيماتاله والي يمان ، إيران . القرن الخامس عشر  
 صور الصمغية السابقة (صفحة ١٢ ، ١٣ ، ١٧) بأشود من مجلة «دوه» (عدد أغسطس ١٩٧٦) . وهو عدد خاص عن الفن الاسلامي للمداري والخرق . وقد اخرج  
 هذا العدد السيد ريتشارد انتونوز بالاشتراك مع سيريك ورولف ميشاود وفيئة تحرير مجلة «دوه»

للإدارة المركزية. ويقول مونتانيو Montagne معبرا عن هذا المعنى : «تموت القبيلة تدريجيا في الوقت الذي تتكون فيه الدولة الحديثة» (بيدول، ص ٨).

يبد أن نظام الإدارة الثنائي الذي أنشأته الحماية، تم إلغاؤه عام ١٩٥٦، قد استعان بأعيان القبائل فجعلهم ممثلين للسلطة المركزية، ومنعهم لعشرات الأعوام سلطات سياسية وإدارية وعسكرية واقتصادية داخل قبائلهم لم تكن في أيديهم من قبل في أي وقت من الأوقات. وكانت نتيجة ذلك أن استقل ممثلو القبائل استقلالاً بعيداً عن قبائلهم وما لبثوا أن أصبحوا فئة أعيان ريفية تستحوذ على نسبة مرتفعة من الملكيات الكبيرة وتحتل اليوم المناصب الكبرى والوسطى في وزارة الداخلية وفي الجيش والشرطة. وتشارك هذه الفئة في الحياة السياسية على الصعيد الوطني. ومع ازدياد التقارب بين أعيان الريف والسلطة المركزية في الحضر نلاحظ أطراف التنازع الاجتماعي داخل القبائل نفسها. وهكذا نجد أن الهيكل الهرمي القبلي هيكل «حديث»، كما أن نشاط الأعيان السياسي نشاط «حديث».

فلنلخص ما سبق: يتميز المجتمع المغربي الذي يوصف اليوم بأنه مجتمع «تقليدي» بالقياس إلى مجتمع القرن التاسع عشر بينته السكانية (الديموغرافية) الجديدة، وبتغير العلاقة فيه بين السكان والموارد الاقتصادية وبين المدينة والريف، ويتبع ذلك خضوع الريف للإلزام الضريبي وبعيته الاقتصادية والإدارية للمدينة وأتباع التنظيم الاجتماعي والسياسي داخل القبائل، وظهور هيكل هرمي جديد بدلا منه ترتبط قته ارتباطا وثيقا بالسلطة المركزية في الحضر. والشيء الذي بقي على حاله هو النشاط الاقتصادي الأساسي: الزراعة وتربية الماشية، فما زالت تسودها وسائل الإنتاج القديمة. وعلى الرغم من ذلك فقد تغير أيضا مضمونها الاجتماعي والاقتصادي.

إن وصف هذا المجتمع في مجموعه بأنه مجتمع «تقليدي» - كما يفعل خبراء البنك الدولي - هو في الواقع من باب النظرة الاقتصادية الرأسمالية الصرفة. ومن وظيفة هذه النظرة أنها تيسر الفصل بين إنجازات «القطاع الحديث» وبين مشكلات المجتمع «التقليدي»، ثم إنها تزييف تراث السكان المغاربة الريفيين إذ تصفه بأنه تراث جماعة هامشية من الوجهة الاقتصادية، جماعة بعيدة كل البعد عن المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية التي تخصها، تعاني من التضخم السكاني النسبي وتُخضع للسلطة المركزية. ولا حاجة بنا بعد ما قدمناه إلى القول إن مفهوم «التراث» هذا لا علاقة له على الإطلاق بالواقع التاريخي للمجتمع الريفي المغربي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر. مفهوم «التراث» اللاتاريخي هذا هو من نتاج العلوم الاجتماعية التي صارت يعزوها الفهم التاريخي المتكامل «للمجتمع»، ولهذا نجد نفسها مضطرة إلى أن تنسب للواقعة المجردة (الجزئية) صفة الوجود الاجتماعي والتاريخي المستقل.

إن مجموع العلاقات الاجتماعية التي نجدها الآن في القطاع المسمى بالقطاع «التقليدي» لم يكن من الممكن تصورهما دون وجود القطاع الرأسمالي. فما نطلق عليه النظرة الاقتصادية المجردة اسم «التقليدي» و«الموروث» هو في حقيقة الأمر نتيجة لعملية التحديث الجزئية التي لم تشمل المجتمع بأكمله. ذلك أن من خصائص عملية التحديث الجزئية هذه أنها تصف جميع مجالات المجتمع بأنها مجالات تقليدية طالما أنها لا تخضع للاستغلال الرأسمالي الخاص أو العام. «فالتحديث» الذي يصيب هذه المجالات أو القطاعات هو النتيجة الحتمية الجانبية لنشوء القطاع الرأسمالي. وهذا الشكل من أشكال التحديث هو الذي نصادفه في «المغرب الضروري»: فهو تحديث غترل تم بطريق الصدفة بل لقد تحقق إلى حد ما على الرغم من لإرادة القائمين به.

وطالما أن الدافع إلى «التحديث» والموجه له هو مبدأ

الرج وبضاغة الربيع، وطالما ظل خاضعا لقوانين رأس المال لا الحاجات الاجتماعية فلا بد أن يخلق هذه الأشكال المقتضبة غير المنتجة من أشكال الحداثة، ولا بد أن يرفع عن نفسه مسؤوليتها وأن يخفيها تحت رداء «التقليدي» أو «الموروث». وهكذا يتزنى قطاع الإنتاج الحديث بثوب لامع يعلل من مكانته وإنجازاته، دون أن تبرز في المجتمع مسؤوليته عن «المجتمع التقليدي» وتطور هذا المجتمع.

والقطاع المسمى بالقطاع التقليدي هي ذاتها علاقة حديثة جدا، وهي تعبر عن ارتباط القطاع الرأسمالي بالقطاع الآخر غير الرأسمالي الذي يحاربه ويخضع له، والذي لا بد أن يكون موضع العديد من التحولات الضرورية حتى لا يعوق ازدهار القطاع الرأسمالي ونموه، وليس التضاد بينهما تضادا ثابتا، وإنما هو عملية تاريخية تخلق الازدواجية من جديد وتزيد من حدتها.

ليس هناك إذاً مجتمع «تقليدي» في المغرب، بل «تقاليد» متعددة للمجتمع المغربي. ولا يمكن تعريف هذه التقاليد بوصفها حقائق منفصلة معزولة، بل بوصفها علاقات وشروط تاريخية تستند إلى ممارسة ذات تاريخية، ولا يمكن فهم «التراث» (أو الموروث) بوصفه شيئا مضادا لعملية التطور التاريخي إلا إذا كان حكمتنا على الذات التي تحمل هذا «التراث» (أو هذه التقاليد) بالنفي من إطار التطور العالمي ومزناها في إطار التاريخ الإقليمي. وحيشما كان «التراث» أو كانت «التقاليد الموروثة» علاقة تاريخية بين ممارسة حاضرة لذات تاريخية وممارستها في الماضي. تملد استخدامها لفرض سيطرة الماضي على الحاضر.

(ترجمة ناجي مجيب)

تسير هذه النظرية التي تفصل في التنظير والتطبيق بين القطاع التقليدي والقطاع الحديث في المجتمع، تسير في أثر التراث الاستعماري. فهي تدعي أن القطاع الرأسمالي وحده هو الذي يشارك في التطور التاريخي العالمي وتحاول تصوير التحولات المترتبة على قيام القطاع الرأسمالي والواقعة في القطاعات الأخرى في شكل قضية تتعلق بالمجتمعات التقليدية المحلية. بيد أن الواقع غير ذلك. فالعلاقة بين القطاع الرأسمالي

من أعمال طلاب مدرسة الفنون الجيلة، كازابلانكا، عام ١٩٦٩





(٢) رجل سولاني ، متحف الشعوب ، فيا ، بحيرة فالتر دوستال

فالتر دوستال

## تطور حياة البدو في الجزيرة العربية في ضوء المادة الأثرية

(٢) أن إقامتي بين قبيلتي مطير وعجمان - وهما من القبائل البدوية - أتاحت لي فرصة الاطلاع على الكثير من دقائق ركوب الجمال وأوضح لي بالذات الأهمية الأساسية لهذين المتصرين. وعندما يعترض البعض بأن هذه «الرجال» كانت منتشرة على نطاق واسع بحيث يمكن القول إنها لا بد وأن تكون قد اكتشفت على حدة في عصور مختلفة وأماكن مختلفة، فإني أنساهل ببساطة لماذا أدخل الرومان مرج خيل الفرسان القائم على قبو السرج (منحني السرج) أولاً في القرن الأول بعد الميلاد أي بعد احتكاكهم مع البارثيين Parthians<sup>٣</sup>.

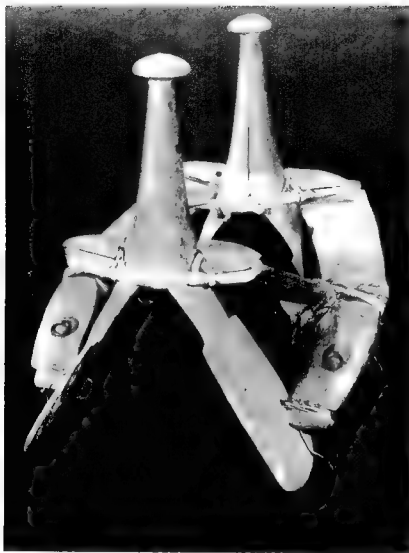
تحاول هذه الدراسة أن تتبع تطور تراث رعاية الإبل (البدو) في الجزيرة العربية، وذلك من خلال المعلومات المتوفرة والتي يمكن الاستناد إليها. وتقضي الأمانة العلمية أن أعترف بالثغرات التي شابت النتائج التي توصلت إليها وبقصور هذه النتائج، وذلك بسبب عدم ثبوت المقدمات التي بنيت عليها هذه النتائج، ومن ثم فإنه يجب اعتبارها مجرد احتمالات. وبصراحة فإن الحقائق وراء هذه المقدمات تعتمد على الحالة الراهنة لدراسة الآثار، وهي دراسة قد تؤكد ما أو تظهر تناقضها الاكتشافات التي قد تستجد في المستقبل . . . هذا وأنا أدرك نقص الأسس التي بنيت عليها نتائجي فيما يخص بالأنواع المختلفة من الرجال (جمع رجل)<sup>٢</sup> والأوضاع وأساليب الركوب الخاصة بها. ولأني لأقبل في هذا المقام المثير للجدل - :  
(١) أنه ليس لدينا في الوقت الحاضر طرق أخرى.

(١) المرض التالي يستند إلى مؤلفي المنشور عام ١٩٦٧ من «البدو في جنوب الجزيرة العربية» (انظر قائمة المراجع)، كما يتضمن إشارات وسقائ جديدة.

(تفصيل عناوين الكتب المشار إليها في المولفات في ثبت المراجع)

(٢) المقصود كور أو رجل الجمال، وهو السرج بالنسبة لفارس.

(٣) البارثيين Parthians، شعب عاش بين بحر قزوين وإيران



(١) رجل شداء ، مشف الشوب ، قنبا ، مجودة والتر دوستال

تعريف لفظ «بدو» في ضوء المادة الأثرية، اقترحت في مقام آخر تعريفاً محدداً وهو: رعاة الإبل، الذين من عادتهم القتال كالحاربين الحيلة.

ونلاحظ في كتاب «الثقافة» للشاعرين العريين جرير والفرزدق أنه من بين ثلاثمائة وثلاثة وتسعين كلمة وردت في وصف رعاة الإبل الرجل وحياتهم، نحو ٣٧٪ في

وحق نتجنب اللبس الذي قد ينشأ عن المعاني المتشعبة التي تعنيها الكلمة العربية «بدو»، أعتقد أنه من الأفضل أن أبدأ بتحديد ما أعنيه باستخدام كلمة «بدوي»، في اللغة العربية ينقسم سكان الجزيرة العربية طبقاً لطرق معيشتهم إلى قسمين: الحضر والبدو، وكلمة الحضر تعني بصفة عامة السكان المستقرين، بينما كلمة بدو تطلق على الذين يعيشون خارج مناطق الإقامة الدائمة... وهذا التعريف محفوف بالكثير من الصعوبات، حيث إن مفهوم البدو هذا يضم مجموعات مختلفة تمثل مراحل حضارية متفاوتة. وفي سبيل إعادة

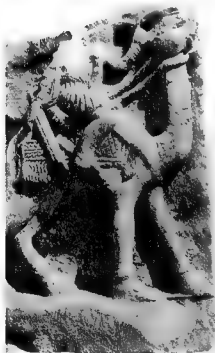
(عريسان). لم يفر الرومان عن إخضاعه. كانوا يركبون الخيل وينظفون بالفرار أمام العدو، وكل غفلة منه يرمونه بسهامهم من وراء أكتافهم. وضربهم مثل القتال: «رماه بسهم البارقي»، أي أصابه وأخذ (المنجد)



٥) تصوير لراكب جل (أشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ



٦) نقوش بارزة لجبال عليها رجل من نوح الشداد ، تدمر ، نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ



٨) تصوير لراكب جل على رجل من نوح الشداد ،

تدمر ، القرن الثاني أو الثالث بعد التاريخ



تصوير لراكب جل من تل خلف ، القرن التاسع قبل التاريخ



تصوير لراكب جل (أشوري) ، القرن الثامن والسابع قبل التاريخ





(٧) نقش بارزة جلى عليه رجل من نوع الشداد ، تدمر ، نحو القرن الثاني أو الثالث بعد التارخ

هذا التضاد بقدر أوفر من الوضوح في المحاصرة التي ألقاها عام ١٩٥١ عن شخصية العراقي ، فهو يرى أن ثمة نظامين أو نسقين مختلفتين للقيمة في المجتمع العراقي : «ثقافة بدوية تميل إلى الحرب من ناحية» ، «ثقافة قروية مسالمة من ناحية أخرى» .

«وقد ترتب على هذا وجود نسقين مختلفين للقيم في العراق : أحدهما أساسه الاعتقاد في القوة والشجاعة والغلو في تقدير الكبرياء ، والثاني أساسه الاعتقاد في العمل والصبر وقبول الضراب والطاعة والكذ» .<sup>٤</sup>

وكما ذكرت آنفاً فلنأتي في منبج هذه الدراسة أبداً من

مجال الحرب وأساليبها . . . هذا التقسيم إلى بدو وحضر هو حقيقة اجتماعية مقددة ، يمكن تقديرها على نحو أفضل إذا ما نظرنا إلى التعارض الذي يوجي به بين الاصطلاحين ، هذا إذا ما تجاهلنا مؤقتاً كل العلاقات الاقتصادية والاجتماعية الفعلية .

وتنضح في كتاب «التفاض» قوة هذا التعارض ، على النحو الذي يشعر به البدو أنفسهم ، من استخدام كلمة قعود للجمل الذي يركبه من يرعى المواشي ذوات القرون . . . والاصل الثلاثي هو «قعد» بمعنى جلس واقعي ، ومن هذه الكلمة تشتق أيضاً كلمة «قعاد» (بكسر القاف وفتح العين) للإشارة إلى أولئك الذين لا يذهبون للحرب والقتال . وقد حدد عالم الاجتماع العراقي «علي حسين الودي»

(٤) الودي : ص ٩ .

من خلال فحص الرجال التي عُثر عليها ضمن البقايا الأثرية المتخلفة عن الشرق القديم أن أعطي فكرة عن هذا التطور، ونظرا لقلة ما عُثر عليه من هذه البقايا التي أمكن التوصل إليها من بعض الأساكن، فإن ذلك يحتم علينا أن ندرس من حيث المبدأ قيمتها من حيث إنها دليل وبرهان مع مراعاة أن يشمل هذا الفحص، بالإضافة إلى التماثيل، عظام الدواب من فصيلة الإبل، وبعض الخطوط والنقوش التي تشير إليها . . . وتتكون هذه المادة من حيث الكمية والمصدر من بقايا متفرقة خلال المراحل المختلفة المديدة لمراكز الحضارة المتقدمة في العراق وفيما بين التبرين وما يحاوره، وتعتبر الاختلافات دليلا بالغ الأهمية على وجود اتصال بين شعوب الحضارات المتقدمة وبين غيرها من الجماعات التي قلّعتني الإبل، ومع أن هذه البقايا تدل على أن هذا الاتصال لم يكن وثيقا، إلا أن ذلك لا يني وجود الجماعات التي تقتني الإبل العربي وحيد السنام خلال العصر الآلاني الثالث قبل الميلاد، والتي تمت وبرزت في قترات غير منتظمة على مشارف وداخل المنطقة ذات الحضارة المتقدمة. وهذه المقولة العامة هي كل ما نستطيع أن نستخلصه من هذه الاختلافات، ربما مع استثناء أن بعض هذه الآثار يبين كيف كان ركاب الجاهل يمتلكون جاهلهم وكيف كانوا يستقرون فوقها. كذلك يجب أن نتذكر: - أ) أن شبه الجزيرة العربية كانت تعتبر أرضا مجهولة في الفترة السابقة لظهور المؤرخين.

ب) أنه من الصعب الحصول على دليل أثري لثقافة القبائل الرحل، حيث إن معداتهم صنعت من مواد لا تتحمل البقاء لأمد طويل، وبناء على ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول الكثير عن الأصول السلالية لمالكبي الإبل، أو القول فيما إذا كانت هذه السلالات عبارة عن شكل متطور من أشكال الاقتصاد الزراعي المختلط، أو أنها نشأت من مرحلة أكثر مموا من مراحل مجتمع الصيد، كذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد بشكل قطعي

الأنواع المختلفة للرجال (جمع رجل أو مريح) وأوضاع الركوب المرتبطة بها، وفي الجزيرة العربية يستخدم رعاة الإبل حاليا نوعين مختلفين من الرجال، ومن ثم يمكن تصنيفها في قسمين: أحدهما خاص بالحاريرين وهو معد لهذا الغرض، والثاني معد بحيث يصلح للنقل فقط.

أ) المجموعة الأولى وتوضع على سنام الإبل، ورطها الخشبي معد وفقا لمبدأ القبو (المنحني) (انظر ٣-١) ويتصل القبو (زلاف) كل بقدرته المطلوبة (رأس) بالجانبيين بواسطة دعائمتين متقاطعتين (المسكين). أما الرجل كله فيبلغ ارتفاعه ٥٨ سنتيمترا، وعرضه ٥٢ سنتيمترا وتوضع العقدة الأمامية على بعد ما بين ٤٨ سم إلى ٥٠ سم من العقدة الخلفية، في حين يتم ربط الأجزاء الخشبية بعضها مع البعض الآخر بواسطة شرائط من جلد الغزال - الممد قبل أن يحف، ويلف حول المفاصل بحيث يجعل الرجل في وضع يسمح ببعض المرونة. أما حزام الرجل (الحقبة) والوسادة التي يجلس عليها (المراي) وسادة أخرى للقدم (مرفأ) قربط بالقبو الأمامي، وجميع هذه الوسائل من الجلد المحشو بصوف الأغنام . . . وقد أطلق على المجموعة التي تستخدم هذا النوع مجموعة «الشهداء»، من الاسم العربي لهذا النوع من الرجال . . . وتنتمي إلى هذا النوع معظم قبائل رعاة الإبل الموجودة حاليا في الجزيرة العربية.

ب) والمجموعة الثانية تجلس على عجيذة الإبل أو (المذيلة) (وهي الحزام الذي يربط تحت رباط الذيل) وذلك على وسادة (حماوية) توضع خلف السنام وتثبت بواسطة حبل مع قبوي الرجل والذي يتم تثبيتها بواسطة حزام الرجل حول أعلى كاهل الإبل . . . وهذا النوع من الرجل يطلق عليه في الجزيرة العربية لفظ «حولاني» ولهذا فأننا أطلق على هذه القبائل المجموعة الحولانية.

ويكشف هذان النوعان من الرجال الاختلاف في تطور الركوب عند القبائل المستخدمة للإبل . . . وسأحاول

مكان وزمان هذا التطور لتاريخ الجزيرة الثقافي\*، وكل ما يمكننا أن نقوله في الوقت الحاضر هو أنه منذ العصر الأثني الثالث قبل الميلاد حتى النصف الأول من الألف الثاني كانت توجد جماعات مالكة للإبل قد اتصلت عرضيا وبصورة غير منتظمة بسكان الحضارة المتقدمة، ولا نعرف هذه الجماعات من حيث أصولها السلالية أو لغتها، ويصعب جغرافيا تحديد أراضيها على وجه الدقة.

ومن العسير تحديد قيمة المصادر التي ناقشناها من قبل، وذلك أن المادة الأثرية المتوفرة كان مصدرها الوحيد أصحاب الحضارة المتقدمة، ولم تكن من نتاج رعاة الإبل أنفسهم، وبالتالي فإن هذه المادة الأثرية تتحدث فقط عن رعاة الإبل الذين ارتبطوا بصلات مع أصحاب هذه الحضارات المتقدمة. وعلى الرغم من هذا التحفظ، فإننا سنمضي في فحص المادة الأثرية من حيث ما قد تدل عليه من عادات الركوب، والأسلوب الفني (التكنيك) الخاص بالركوب، ومن حيث تكوين الرحل. ومن هذا المنطلق سنحاول مناقشة بضعة أسئلة هامة، منها على سبيل المثال: كيف يمكن - لأغراض الدراسة المقارنة - تقييم جماعات رعاة الإبل التي لم تترك دليلا ما يليه عن أنها كانت يوما من فئات «المحاربين الراكبين». والملاحظة الأولى، وهي أن الإبل تغطي حتى عصرنا الحاضر على السنام وعلى العجز على حد سواء، تثير عدة أسئلة:

(أ) أين يمكن لراكب الجمل أن يأخذ مكانه؟

(ب) أي مقعد من المقاعد يحقق الركوب الأفضل؟

(ج) أي مقعد كان الأسبق في الاستخدام؟

يستخدم الراكب في ركوبه ثلاثة مقاعد هي: أعلى الكاهل - السنام - العجز (المنطقة الخلفية). وبشكل عام يستعمل النوع الأول في المسافات القصيرة، ويكون غالبا وسط قطيع من الدواب أثناء الرعي، ويمكننا اعتبار كل من العجز والسنام من المقاعد.

وفيما يلي بعض البقايا والمخلفات الأثرية التي توضح وضع بعض الرجال وهم يمتطون عجز الجمل: -

١ - أثر من الحجر الجيري لراكب جل من تل الأحمر (العصر الأثني الثالث قبل الميلاد).

٢ - تمثال صغير لرجل يمتطي جلا سريعا من «تل تاناخ» (العصر الأثني قبل الميلاد).

٣ - تمثال صغير لجمل من العين (العصر الأثني الأول قبل الميلاد)٦.

وتشير هذه الآثار إلى أن الرعاة كانوا يمتطون الإبل من عند عجزها، وذلك في العصر الأثني الثاني والثالث قبل الميلاد، أما بالنسبة للجنوب فكانوا يتبعون هذه الطريقة في العصر الأثني الأول. ويرجع الدليل الأثري على امتطاء أستانم الجمل إلى النصف الأول من العصر الأثني الأول، ويتضح ذلك على سبيل المثال من الرسم البارز لراكب جل «تل حلف» (القرن التاسع قبل الميلاد) ومن رسوم راكبي الجمل السريعة في عصر الآشوريين المحدثين، ومن ثم فما لا شك فيه أن الركوب على العجز كان الطريقة الأولى لركوب الجمل بين قبائل رعاة الإبل، ويتضح من الأدلة الأثرية أن الركوب على السنام كان مرحلة تالية، وهنا يواجها أول لبسain أثولوجيا٧، فقد

(٦) Bibby: 1964: 108, 1965: 148

(٧) Dostal: 1967: 15 passim

(٧) إثنولوجيا Ethnographie، التي أسام هو «وصف الشعوب» ويصوره هوبل Hoebel بأنه «ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختص بالتسجيل البشري للثقافات» والبعض يفسر «الإثنولوجيا على الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية والاجتماعية، واثرات الثقافي للشعوب ذات لسيويات التكنولوجية المختلفة»، ويختلف من المصطلح من ثقافة إلى أخرى (انظر «قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور» تأليف إريك هولتكرانس، الترجمة العربية، ١٩٧٢ نشر دار المعارف بالقاهرة، ص ١٥ - ١٧).

الإثنولوجيا Ethnology هو علم الإنسان ككائن ثقافي، وهي الدراسة المقارنة للثقافة، ويقضا تعريف ستيرن Stern هي «تحليل العلمي» للثقافة على الإثنولوجيا - للأنساق الاجتماعية الاقتصادية واثرات الثقافي للشعوب ذات المستوى التكنولوجي المختلف، ويستهدف الكشف عن أصول،



١٩ بئر العير ، جنوب الجزيرة العربية

رحي أعداد من الإبل أكبر من ذي قبل . وهذا التفسير لا يعتمد على أرقام مقارنة عن مدى السرعة في كلتا الحالتين ، وإنما يعتمد في المقام الأول على أقوال البدو أنفسهم . أي على التقدير الذاتي . ومع ذلك فإنه لا يتعارض مع البيانات التاريخية القليلة المتاحة عن غزو رعاة الإبل لخراضي الحصباء وإنني أميل كذلك لهذا الحكم استناداً إلى عدد البقايا الأثرية التي تبين راكب السنام في مقابل راكب العجز ، وهي كبيرة بدرجة غير عادية ، وأرجع ذلك إلى التطور الذي طرأ على أسلوب الركوب ، لأنه منذ ذلك الحين أصبح رعاة الإبل يشكلون

كان راعي الإبل في شمال الجزيرة العربية أول من يركب على السنام ، في حين استمرت القبائل في جنوب الجزيرة في ركوب العجز وذلك حسبما تنبئ الأدلة الأثرية والأنثروبولوجية ، وكما ذكرت من قليل فإن التحول في الشمال من طريقة إلى أخرى في الركوب حدث في النصف الأخير من الألف الثاني قبل الميلاد .

وبما لا شك فيه أن الطريقة الثانية كانت تطورا حاسما جدا في وقتها في أساليب الركوب ، حيث إنها على النقيض من الطريقة القديمة ، أتاحت للراكب تحقيق أعلى معدل للسرعة بواسطة جملة ، وبعد هذا عاملا أساسيا في تطور رعاة الإبل كقوات محاربة راكبة ، ومنذ ذلك الوقت أصبح في مقدور راكب الجمل في شمال الجزيرة العربية أن يقطع مسافات كبيرة على نحو أسرع ، وترتب على ذلك اكتشافه للمراعي بطريقة أبسر ، وأن يشرف على

وظائف ، وعمليات التنير في سمات الثقافة . وعليه فالإنترنتيا - على خلاف الإنترنتيا - علم ذو نظرة مقادة ووجهة واسعة .

(انظر قلموس مصطلحات الإنترنتيا

والفولكلور ٤٤ ص ١٨ - ٢٠)



(١٠) رجل من كرب مع ابنه ، جنوب الجزيرة العربية

الرجال. كذلك فإن هذه الرسوم تعد أفضل دليل إثنوگرافي حيث إنها توضح أول أثر ثقافي خاسري يطرأ على قبائل رعاة الإبل الشماليين (من القرن الثامن حتى السابع قبل الميلاد). وبالنسبة للرجل ذي الوسادة في صورته التي عثر عليه فيها من قبل مزودا بخزام يلتف حول بطن الرجل، فقد أضيفت إليه ثلاثة عناصر جديدة نشأت عن الفروسية المعاصرة: قماش الرجل والشرائط المرتبط به حول الصدر وذيل الحيوان، ولربما وصلت هذه الإضافات المتعلقة بالإبل إلى الرعاة عبر احتكاكهم بالحضارة المتقدمة. ومن هذا المصدر نفسه تلقى رعاة الإبل ما حفزهم على التوصل إلى العديد من الاختراعات التكنيكية، وعلى سبيل المثال،

تهديدا لسكان المدن الذين بدأوا يهتمون بهذه الظاهرة. ومن الدلالة بمكان في هذا المقام أن نجد تقريرا في هذه المرحلة الخامسة من تاريخ رعاة الإبل يرجع تاريخ إلى عام ٨٥٤ قبل الميلاد، عن المساعدة التي وضعها الجنطوني العربي تحت تصرف الأمير الحاكم لإحدى المدن السوديّة، وهي عبارة عن (١٠٠٠) ألف من الإبل السريعة<sup>٨</sup>. وترجع الآثار الأولى التي توضح تركيب الرجل إلى الألف الأول قبل الميلاد وهي تكشف عن هوية الرجال ذات الوسائد، أو نوع هذه الوسائد، ومن أقدم الآثار المتوفرة في هذا المجال (من آثار «تل حلف» كما سبق الإشارة) نرى الوسادة قائمة الزاوية مثبتة بواسطة حزامي السرج المتقابلين. ويتضح من الرسوم الآشورية الحديثة أن هذا النوع كان مستخدما خلال الفترة التي تعيننا، حيث يبدو أنه مماثل لتلك الأنواع المستخلصة اليوم في حزام

٨) Petracek: 1959, 1960



(١١) امرأة من كرب وهي تطنن ، جنوب الجزيرة العربية

هذا أن قبوي الرحل الحولاني قد أضيفا إلى الرحل البيني القديم ذي الوسادة ، وأن الشداد لا يمكن أن يكون قد اقتبس من قبوي الحولاني . وبهذه النتيجة ينتهي تحليلي لآثار راكب الجبال من الألف سنة الأولى قبل الميلاد . والموضوع الثاني الذي أتناوله هو ظهور « الشداد » . ومعرفتنا بالشداد - وهو نوع من الرجال - ترجع من الناحية الأثرية إلى المخططات التي وجدت في تدمر « بالميرا » (شمالي الجزيرة العربية) والتي تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ، وما يؤيد ذلك ظهورها على ألواح القرابين في نفس الفترة في تدمر أيضا . وكما أشرت في مقدمتي فإن المصدر الرئيسي للشداد هو قبو الرحل الذي

يوضح الرسم ١٠ - ١١ من نسجه براكب العجز (المؤخرة) الذي يمتطي الجبل خلف الراكب تماما ، ويطلق السهام على العدو من مكانه وكأنه يركب حربة حربية . وهذا الشكل يظهر في الشعر العربي القديم مثل « الرديف » وه الزامل » ، ولكن الرديف تغيرت وظيفته على التقيض من راكب العجز (المؤخرة) في المصور الآشورية الحديثة ، فقد استخدم هيئته (جمله) فقط في الوصول إلى مسرح المعركة ، وهناك يستبدله بحصان قد أحضره معه ليخوض به القتال . وهذا الاختلاف بالنسبة لراكبي المؤخرة يمكن أن يتطور في حالة ما إذا ما صار لدى قبائل الإبل جيادا أيضا . وثمة دليل آخر من هذه الحقبة ، وهو تمثال صغير لجمل من البين يوضح رجلا مماثلا للرحل الحولاني الأخير ، ولكن يقصمه القبران الصغيران للشكل الحديث . ونستخلص من



(١٢) لقاء عند البئر في أرض صير - جنوب الجزيرة العربية

والشداد يستبعد الافتراض البديل لنشوء شداد مستقل عند رعاة الإبل. ومن حيث الأدلة الأثرية فليس لدينا تفسير آخر لنشأة الشداد، فكل ضوء المعلومات المتاحة يمكن القول أن البارثيين هم الذين أدخلوا الرحل المقوس (ذا القبو) إلى مشارف الجزيرة العربية. ومن ثم فإن الشداد يمثل التجديد الهام الثاني الذي تلقاه رعاة الإبل الشماليين من الفرسان. وهذا الرحل الجديد هو ثمرة الاحتكاك الثقافي بين الإيرانيين والساميين، وبعد أقوى العوامل في تطوير التولحي الحربية في حياة رعاة الإبل. فلأول مرة يتوفر لراكب الإبل رحل يهيء له كل الاستقرار اللازم والمساندة المرجوة في القتال وهو فوق ظهر الجمل. وواكب

اختراعه خيالة وسط آسيا<sup>١٠</sup> . . . ولنجاول أن نعد تصنيفا للرحل المقوس، وهو عامل مساعد ذو فائدة غير عادية بالنسبة للركوب، باعتبار أن الرحل المقوس لم يطور على مراحل وإنما اكتشف مرة واحدة، كما تشير الأدلة الأثرية، ومن هذا الرحل نشأت - كما أوضح يوهانسن بشكل مقنع - أشكال عديدة متباينة. وفي هذه الحالة ننتهي إلى أن الشداد هو عبارة عن تعديل لسرج الحصان ذي القبو بحيث يصلح للإبل. يؤكد هذه المسألة شيء لا يمكن أن نتجاهله في هذه المناقشة هو أن أول ظهور للشداد في الآثار يرجع تاريخه إلى نفس الفترة التي ظهر فيها أول أثر الحياة الشرق الأدنى وهم يمتطون ظهر السرج المقوس (ذي القبو). إن الفرق في التركيب بين رجال الإبل في الألف الأول قبل الميلاد



(١٣) مناجيل أثناء الرقص ، جنوب الجزيرة العربية

ذلك، واستنادا إلى مراحل التطور المختلفة كما أتبناها، يمكن تقسيم رعاة الإبل المختلفة إلى مجموعتين: الشمال المتقدم والجنوب المحافظ.

وتبين من الدليل الأثري وعلم الإثنوجرافيا الحديثة أن الركوب على العجز (المؤخرة) كان الأسلوب الشائع بين كل رعاة الإبل في مرحلة ما من تطور هذه القبائل، ولا يمكن حتى الآن تحديد تاريخها على وجه الدقة. وظهرت بوادر تغيير بين رعاة الإبل حوالي نهاية الألف الثاني وبداية الألف الأول انتهت بتقسيم شبه الجزيرة إلى قسمين. ومن المحتمل أن يرجع ذلك التقسيم إلى الاحتكاكات المتعددة بين قسم المجموعة الشمالية ومنطقة الحضارة المتقدمة. وقد ورد في أحد النصوص وجود مركز لتربية الحيلوان قريبا من «نيبور» يرثاه المشترون من بلاد

ذلك تغير محائل في أسلحته، فبدلا من القوس والمهمل التي كان يستخدمها في مرحلة الرجل ذي الوسادة نجده الآن يستطيع أن يستخدم الرمح الذي يستخدمه الفرسان في حربهم.

ويقدر ما نرى الآن فإن هذه التطورات الفنية: الركوب على السنام، تطور لإعداد الرجل نتيجة عناصر مستعارة من ركوب الخيل، تطور في أساليب الحرب عن طريق اقتباس مبدأ عربة الحرب وملاعته (تكيفه) مع ركوب الإبل، استخدام القيو (المقوس) في رجال الإبل، فإن هذه التطورات قد تركزت في قبائل رعاة الإبل الشماليين. أما القبائل الجنوبية فقد تمسكت بنوع من الرجال ذات الوسادة التي ما زالت مستخدمة حتى يومنا هذا، كما كان الحال في الألف سنة الأولى. وعلى





(١٤) مناجيل أمّ الرقص ، جنوب الجزيرة العربية

والوضع الثقافي هناك، وفي التطور المتأخر نسيا للحضارة المتقدمة. في العصور القديمة ظهرت بعد ذلك بنحو ألف سنة تقريبا النتائج الأولى للحضارة المتقدمة في بلاد ما بين النهرين، فإذا ما رجعنا إلى تاريخ المرحلة الثانية لبلاد ما بين النهرين المتقدمة فعلا مع تأسيس المملكة السامرية (قبل عام ٢٣٥٠ قبل الميلاد) وبداية الحضارة المتقدمة لجنوب شبه الجزيرة العربية خلال القرون الأخيرة من الألف سنة الثانية، فإن هذه الفترة تؤكد التأخير في التطور الثقافي في الجنوب الذي يمكن أن يرجع إلى العوامل الجغرافية فقط. وفي التحليل النهائي فإن حضارة بلاد ما بين النهرين هي نتاج احتكاكات حضارية وتأثرات حضارية عديدة، وهو أمر لا يمكن حله إلا حيث تحول جغرافية المكان دون تكون جيوب ثقافية محلية

ما بين النهرين وأيضاً من إيران، حيث كان هذا العمل يشكل جزءاً لا يتجزأ من الاقتصاد إذ ذاك، وهذا يشير إلى أن الحضارة المتقدمة في هذا المجال كان لها بعض الأثر فيما وراء حدودها المباشرة. ولذلك - وتحت ظروف معينة - يمكن تفسير التحول من الركوب على العجز (المؤخرة) إلى الركوب على السنام، بأنها ولادة هذه الاحتكاكات، ولكنني لا أستطيع إثبات ذلك، فلا يمكن إثبات أن رعاة الإبل الشماليين كانوا على اتصال مع الحضارة المتقدمة خلال موجات التوسع، وإن كان ذلك ممكناً، هذا بخلاف رعاة الإبل في الجنوب فلم يتبع لهم الاحتكاك مع مراكز الحضارة المميزة، ومن ثم فقدوا هذا الحافز الهام للتطور. وتكمن الأسباب الرئيسية لذلك في جغرافية جنوب الجزيرة العربية

والمحافظة، وأقيمت ذلك مباشرة المرحلة البدوية الحاصلة، ولكنها انحصرت على المجموعة المتطورة وحدها، ويمكن أن يقرر علم الأنثروغرافيا اليوم موعد وجودها، بالطبع هنالك مخلفات لتأثير البداية الحاصلة يمكن اكتشافها داخل الجماعة المحافظة مثل تقوية السرج الحولاني بدعامتين عبر أعلى الكاهل على نحو ما وجد لدى هذه المجموعة، ولكن لماذا أصرت هذه المجموعة على الجلوس على العجز، واستخدام سرج غير مناسب للقتال حتى رغم معرفتهم بالشدد الذي يعطي لراكبه مثل هذه المزايا في الحرب؟ إن هذا الاتجاه الواضح للعادات القديمة للتشبث بالبقاء، بالإضافة إلى التمسك بالسمات المميزة للمرحلة البدوية المبكرة، يشير إلى أنه يمكن افتراضا وحتى اليوم أن نجد بعضا من مخلفات مرحلة البداية المبكرة.

انطلاقا من الدور الرئيسي الذي لعبته أنماط الرحال يجب أن نسأل أولا عما إذا كانت هناك عناصر أخرى مميزة قد ارتبطت بالرحل الحولاني في منطقة استخدامه الحديث؟ إن الجزء الثاني من هذه الدراسة لنخصص لبحث هذه المشكلة صفين غيرها من المشاكل، وسوف تقتصر هنا على النتائج الأساسية. إن المعلومات الإنثروغرافية تظهر الرحل الحولاني مرتبطا ببعض العناصر الحضارية وهو ارتباط أطلق عليه وحدة الحولاني: hawlani unit. وهي تشمل: رجل لحمل (قتب)، ورجل غصص للنساء يعرف باسم الطمه يقوم على فكرة الرحل الحولاني، وأنماط خاصة من السلال تشير منها إلى أوسيه اللبن بصفة خاصة، وبعض الحاويات الجلدية مثل الركاب والأجولة المعدة لحمل الطعام والمقالات الجلدية والأبسجة البدائية، وكسمة سلبية: لا توجد الحيام إلا بين قبائل الصيبار والكرب وآل رشيد الذين تبنا جميعا السكنى في الحيام من خلال الاحتكاك بقبائل الشداد. وقد أظهرت

منزلة. ومن ناحية أخرى فإن شبه الجزيرة العربية كانت منزلة تماما، ولم تشكل أي نوع من الجسور التي تصل آسيا بجزيراتها في القارة بحيث تسهل الاحتكاك الضروري للإنجاز الإبداعي، بل على العكس فقد كانت تعزلها عن المراكز الثقافية في الشمال مغارات وقفار وعرة (صعبة الاختراق).

لهذا السبب فقد بدأت التأثيرات الحضارية الحاسمة في زمن متأخر نسبيا. في السنوات الألف الأولى السابقة للميلاد - وراحت تحترق شبه الجزيرة العربية من الشمال إلى الجنوب، وكان لهذا أهميته الكبرى بالنسبة لرعاة الإبل الجنوبيين. وكانت البداية المتأخرة نسبيا لمحضرة العربية الجنوبية عتصرًا له أهميته في اتجاهاتها المتحضرة، لكن العامل الأكثر أهمية تمثل في نقص الاحتكاك المباشر لهم بالمجتمعات التي قامت بترية الحويل، تلك التي استمدت القبائل الشمالية منها أعظم دوافعها الكامنة. وإذا ما عدنا إلى تعريفنا للبدوي راعيا للإبل اعتداد على غرض القتال على صهوة جواده، يمكننا أن نصف أولئك الذين ينتمون إلى الألف الثالث قبل الميلاد - وحينما لم تكن أسس المجتمع المحارب ذي المستوى الرفيع قد وضعت بعد - بدوًا أول، ويقصد من هذا الاسم أن يظهر كيف تولدت مرحلة عن أخرى. هذه التواريخ للانتقال من البدو الأول للبدو الحاصل، تؤيده أبحاث ف. جاسكل W. Casel. فقد أكد في أبحاثه التي أنقأها على مادة أخرى ومن منطلق مخالف لذلك الذي بدأنا منه ما يمثل هذا الذي ذهبنا إليه، وهو لم يتبع تكوين المجتمع البدوي إلى تلك الفترة التي مضينا نحن إليها فحسب، وإنما أكد أيضا نموه على يد رعاة الإبل الشماليين وتلك بالتأكيد ليست محض مصادفة.

لقد بدأت المرحلة البدوية المبكرة حينما بدأت القبائل للمرة الأولى في رمي الإبل (في تاريخ لا يمكن تحديده على نحو دقيق)، ودامت حتى القرن الثالث أو الثاني بعد الميلاد، وتشمل تلك المرحلة كلا المجموعتين: المتطورة

من خلال التحليل المقارن أهمية هذه الوحدة الحولانية، وعبرت عن احتمال أن تكون هذه الوحدة ظاهرة أصلية. ومن منطلق الحقائق التي تخصها من قبل، يمكن للمرء أن يوجب على ذلك السؤال بالإيجاب. ولكن إلى أي مدى يمكن أن تشرح هذه الوحدة الحولانية باعتبارها من بقايا مرحلة البداية الأولى؟

تعتمد الإجابة على العثور على عناصر حولانية بين قبائل الشداد، لهذا السبب فإننا يجب ألا نغفل فحسب على الدليل الإثنوجرافي بل أيضا على المؤلفين اللغويين العرب الذين يقدمون في بعض الأحيان إشارات مفيدة عن حياة القبائل العربية القديمة.

لا يجد المرء أي أثر أو إشارة في شعر الجزيرة العربية لأبي من الأوثاني ذات القيمة التي ترتبط بالوحدة الحولانية، تلك الأوثاني المعدة من غوص زحف النخل والمطرزة بالجلد، ولكن هناك نوعين من الرحال من النوع الحولاني هما القتب والطمه وجدا في قبائل الشداد.

أ - ورد ذكر القتب في الشعر العربي القديم (انظر **التفاضل** ص ٨٠٤) وفي لسان العرب، ولكن لسوء الحظ بدون وصف تفصيلي، فقد ذكر لسان العرب (في الجزء الثاني ص ١٥٤) أن النسوة الحوامل كن يستخدمن القتب لتجميل بالوضع، وفي العصر الحديث يشمل التجهيز الفودجي «الروالا» صورة أكثر تطورا من القتب، وهي عبارة عن وسادة على شكل حلقة حصان تسمى «وِرا» أو «ميتار» توضع حول السنام، وتُحيط خط خاص منها يسمى «الحيداجا» يستخدم في «الروالا» وهي توضع على الوسادة المسماة «بالور»، و«الحيداجا» تختلف عن الرحل الحولاني، وهذا «الور» يذكر المرء بالوسادة التي يطلق عليها اسم «الحاوية» في الشعر العربي القديم في الجزيرة العربية (انظر **التفاضل** ص ٩٥٨ ولسان العرب ٢٢٨/٩) والتي قيل أن الرجال والنساء كانوا يستخدمونها على حد سواء.

وهناك صورة فنية لهذا السرج في إحدى مقامات

الحريري التي يرجع تاريخها إلى عام ١٢٢٥ - ١٢٣٥، وقد أوردت هذه المصادر أنواعا عديدة من السروج والرحال وذكرتها بالاسم، وربما ينتمي بعضها إلى النمط المعروف بالقتب وهي «الكفل»، و«الكور»، و«الرحل»، والكفل سرج يشبه الوسادة يوضع حول السنام ليكون بمثابة مقعد للراكب (لسان العرب ١٠٧/١٤) و«الكور» يوصف بأنه مماثل للرحل ويستخدم في حالة ركوب المهور. ويثير وصف الرحل ذاته كثيرا من اللبس، فهو يشبه حسب وصف الجوهري (لسان العرب ٢٩٣/١٣) القتب وإن كان أصغر منه قليلا، وإذا ما اكتفينا بإشارة الجوهري تعين علينا أن نسوق دليلا آخر على وجود النمط المعروف بالقتب حيث أن وصف الجوهري لها يجعلها مماثلتين، غير أن الرحل يستخدم بصفة عامة لوصف سروج الرحال وهكذا نجد في لسان العرب (٣٩/١١) أن الشداد كان منذ وقت مبكر يسمى رحل «الرافات»، وهو ما يعني في الحقيقة سرج الحيوان الحافر ويشير إلى أن الشداد قد استخدم بعد ذلك بوقت طويل للإشارة للسرج المتخفي.

ب - أما سرج النساء المعروف باسم الطمه فقد أوردته اللغويين كسرج تحت نقاله يكون مظلة يعد للنساء، ويتفق هذا الوصف في جوانبه الأساسية مع الطمة الموجودة حاليا في جنوب الجزيرة العربية، لكن الإشارات التي وردت في لسان العرب لا تسمح باستخلاص أية نتائج عن تركيب الطوما، ونلاحظ أن هذه الأخيرة تشبه سرج المشاجير وهو - أي المشاجير - فيما ذكره لسان العرب نقالة للنساء أصغر من المودج وذات بنية حلوية لا سقف لها، وتعمل المودج تركيبة على شكل قبة تصنع من الألوام الحشوية (انظر لسان العرب ٢١١/٢). ومن الجدير بالذكر حلقة أغراض بحثنا أن نلاحظ أنه رغم هذه الأوصاف غير المتسمة بالدقة فإن الطمه والطوما اللتين ورد وصفهما في لسان العرب يمكن تمييزهما باعتبارهما سرجين تستخدمهما النساء ولا تحيط بهما

السنائر، وتستخدمها قبائل وسط وشمال شبه الجزيرة العربية.

وقد وجد في تماثيل أثري لجل (يرجع تاريخه إلى فترة تتراوح بين القرنين العاشر والثامن قبل الميلاد) تكوين مشابه للعلم له تركيبة إضافية مماثلة يمكن أن ترجع إلى مرحلة البدو الأولى من المجموعة المتقدمة. وإن لم يكن ذلك التكوين مماثلاً بالضرورة أو مشابهاً لسرج المرأة، ومع ذلك في العصر اليوناني الروماني عثر على تماثيل فخارية في سوريا تبين مثل هذه التركيبة الإضافية متصلة بسرج المرأة - وهذا يثبت أنه قد وجد في مرحلة البداوة الأولى سرج للنساء مبني على فكرة السرج ذي الوسادة، ومن ثم يمكن الاعتماد على الدليل السابق الذكر لقرار أن السروج المتميزة للنوع الذي يرجع إلى الوحدة الحولانية كانت منتشرة على نطاق واسع بين رعاة الإبل في الجزيرة العربية، ومع ذلك فإن القبائل المتقدمة أدخلت تطوراً على هذا النوع في تاريخ لاحق، بأن جعلت من الوسادة التي كانت تستخدم على الخزام وسادة طويلة تستخدم عند الركوب على السنام، وهذا الميل إلى التطور معلوم لدى مجموعة القبائل المحافظة، ويقودنا انتشار السرج الحولاني إلى افتراض وجود تطور عام في مرحلة البداوة الأولى، وهكذا يتوفر لدينا تفسير أفضل لسلسلة من أوجه الشبه بين المجموعتين (أساليب واعدات الرعي، وتكتيكات القتال).

ويمكن للمرء أن يميز بضعة عناصر فحسب من الوحدة الحولانية في ثقافة قبائل الشداد، ولكن هذه العناصر كافية - إذ أن عددها بالطبع يتحدد بمصادر المعلومات المتاحة - نقول كافية لإعطاء درجة من إمكانية ترجيح افتراضنا بوجود تصنيف الوحدة الحولانية القريبة العهد كبقايا من مرحلة التطور العامة للبداوة الأولى.

وكذلك يساعدنا تحليل الأصول الإثنوجرافية، ابتداء من الملابس المختلفة التي كان يرتديها الرجال من مجموعات الشداد والحولاني، في لقاء بعض الضوء على ما أدى إليه

قيام رعاة الإبل الشاليين المتطورين باستخدام الشداد، وقد وجدنا أن الغالبية الساحقة من رجال القبائل الجنوبية من درسنام كانت ترتدي المئزر بينما كانت قبائل الشداد ترتدي قمصاناً سابعة تصل إلى الكعب وعباءات، وفي بعض المناسبات كانت ترتدي السراويل. هذا وقد أشرنا في مقام آخر إلى صعوبة التوصل إلى أية نتائج إثنولوجية حول الانتشار الكبير للمئزر في جنوب شبه الجزيرة العربية، ويبدو أن هذا النوع من الملابس قديم جداً بين كل من الرحل والقاطنين في هذه المنطقة، فهل يمكن أن نأتي بدليل على وجود المئزر كذلك بين المجموعة المتطورة من رعاة الإبل؟ ولنصغ علانية على ذلك في موضع التساؤل: إلى أي تاريخ يرجع الدليل على استخدام قبائل الشداد للملابس الحالية وما هو أصل هذا الرداء؟ إن السؤال الأول يعد تسييلاً سهلاً. فراكبو الجبال حسب ما تظهره مخلفات الآشوريين الجدد كانوا يرتدون المئزر (انظر من ١١٠، ١١١). ومن الصعب الحصول على دليل فيما يتعلق بالملابس الحالية لقبائل الشداد وإن كان أقدم شاهد أدبي يرجع إلى الشعر العربي القديم - وعلى الأخص القصص الملحمية التي وردت في أيام العرب وحول البدو في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد. إن بعض المصطلحات المستخدمة بالنسبة للملابس ما زالت مستعملة حتى الآن، على سبيل المثال لفظ «البهاء» الذي يستخدم للرداء الذي يعلو باقي الملابس والثوب، للملابس بشكل عام، «والسراويل» (وكان قبل ذلك لفظ السرايل) للإشارة إلى ما نعرفه بالبطنيات أن هذه المصادر ليست فقط دليلاً فيما يتعلق بالملابس، ولكنها تسمح بتحقيق بعض الملاحظات النفسية ذات القيمة لعلماء الإثنولوجيا، لأنها أظهرت بعض الفوارق الدقيقة التي غالباً ما تغفل (خلال مراحل التحول الحضاري)، هكذا يداخلتنا المعجب إذ ندرك من خلال ما ورد في «أيام العرب» إلى أي حد كان ارتداء الملابس بين البدو - كما هو الحال الآن - دليلاً على المكانة الاجتماعية، ولإيضاح هذا يمكننا أن نستشهد

بعده ففرات ، فقد ذهب وفد للسلام من قبيلة عيس إلى الحارث بن عوف . وسأله أعضاء الوفد عما إذا كان قد رأى الحارث بن عوف ، فأجاب وهو منهك في العمل مرتدياً رداءً جلدياً قصيراً ، قائلاً : إنه مع أهله - ثم ارتدى ملابسه . وذهب الوفد للبحث عنه ورجع أعضاؤه بعد أن ارتدى الحارث ملابسه ، ولم تبدأ محادثتهم إلا بعد ذلك<sup>١٢</sup> . إن الدلالة الاجتماعية للملابس يمكن شرحها تفصيلاً بصعوبة ، إن حارث بن عوف بالتأكيد لم يكن عارياً ، ولكنه كان يرتدي قطعة ملابس حول خصره أثناء عمله في خيمته ، ولكن هذا كان مخالفاً لأسلوب حياة العرب إذ ذاك ، تماماً كما هو الحال الآن إذا ما استقبل الوفد بالحالة التي كان عليها ، وتوضح الفقرة التالية من الهجاء الشعري بالاحتقار حيال العربي : « تصفر الرياح حول خاصرته إذ سرق البعض قبضه »<sup>١٣</sup> . والقبض شأنه شأن الرداء الذي ورد في قصائد أخرى . « كان أحد رجال بني زباد قد وقع في الأسر ولا رجاءه فان عمارة بن زياد استخدم الخدعة الحربية التالية ضد هيبه بن عامر ابن قشير بن كعب . فقد قال له : يقول الناس علك إنك تخيل ، فقال الآخر : لا سمح الله . فتحدها عمارة أن ينزع جيبه ، وبالفعل جذب هيبه قبضه تمهيداً لخلع ملابسه ، وفي هذه اللحظة بالذات انقض عليه عمارة وأخذته أسيراً »<sup>١٤</sup> . وللتأكيد لوجود الملابس السابقة التي تغطي الأرجل أقل رسوخاً . وعلى سبيل المثال يصف قاتل دريد بن الصمه ما صنعه فيقول « وحين ضربته بسيفي خر صريعاً على الأرض عاري الجسم وبدا باطن فخذيه وودفاه خشتاً من أثر ركوبه الخيل عارياً »<sup>١٥</sup> . ويريوي عن الجساس أنه بعد مصرع كليب مر بقومه وقصبتا ساقيه عاريتان وهنا أدركوا أن ثمة كارثة قد حلت »<sup>١٦</sup> ، وفي موضع آخر من « أيام العرب » نجد إشارة مباشرة للراويل : « لقد رأيت الحارثين بشعر متجدد وسراويلهم مصبوغة بالزعفران » . وهناك إشارات عدة إلى البلاء .

وفيما يتعلق بأصل هذه الملابس فإن آثار العهد الآشوري الجديد التي تحمل صور المتزر ، بالإضافة إلى ذكر ملابس « الثبار » في القصص الملحمية ، تحدد على الأقل الحدود الخارجية للفترة التي تغيرت خلالها ملابس رعاة الجمال في شمال شبه الجزيرة العربية ، بالرغم من أنها دامت حوالي ألف عام ، وذلك بسبب الدلالة الاجتماعية المرتبطة بهذه الملابس ، فهي تمثل نوعية من الحياة تختلف عن تلك التي ترتبط بالمتزر . وإذا استعدنا قصة الحارث بن عوف افترضنا أنه من المحتمل أن هذه الملابس لم تنشأ بين رعاة الإبل ، وإذا بحثنا عن دليل أثري على هذا الافتراض من خلال الفترة المعنية ، نجد نماذج مثالية مدهشة لهذه الملابس في المكتشفات الفنية من فترة حكم البارثيين القروس في تدمر ( بالмира ) التي كانت مركزاً أساسياً للتجارة في شمال شبه الجزيرة العربية حيث كان السكان قرييين من مجال التأثير بالخصارة الفارسية . ونحن نستخدم كلمة « مدهش » عن قصد ، إذ إنه بالتحديد ، من خلال تلك الجبرة ، وفي هذه الفترة ، نجد الأدلة الأثرية الأولى للشدائد ، وهذا كله يلقي ضوءاً جديداً على عملية الاستعارة تلك . وقد نبه فيدنجرين Widengren إلى تأثير الإبرانيين على بالмира ( تدمر ) ، ليس فقط من حيث المددات الفنية ولكن أيضاً بالنسبة لأسلوب الحياة والدين . وكما أكد سيرج Seyrig فقد كان سكان بالмира يرتدون إلى جانب الملابس الأخرى ، الزي الفارسي المكون من السراويل والقميص والعباءة . وانتشر ذلك الزي بصفة خاصة بين أبناء الطبقة العليا<sup>١٧</sup> . وقد استعير السراويل والعباءة من الحارثيين الفارسيين ، وإما القميص الذي يلبسه البدو فيمكن أرجاعه إلى ملابس الطقوس الدينية التي

Caatkel: 1930: 76 (١٢)  
Caatkel: ibid: 64 (١٣)  
Caatkel: ibid: 55 (١٤)  
Caatkel: ibid: 42 (١٥)  
Caatkel: ibid: 32 (١٦)  
Seyrig: 1950: 6 (١٧)



١٧) يوم الدين ، من رسم هاني بدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، أثينا ، مجموعة دوستال)



١٨) ضد الأسس ، رسم ليسي بدوي من الكويت (متحف الشعوب ، أثينا ، مجموعة فالتير دوستال)



١٩) شيطان ، من رسم هاني بدوي ، الكويت (متحف علم الشعوب ، أثينا ، مجموعة دوستال)



٢٠) ضد الأسس ، رسم ليسي بدوي من الكويت (متحف الشعوب ، أثينا ، مجموعة فالتير دوستال)

٢١) بدوي من صيحر ، جنوب الجزيرة العربية

٢٢) بدوي من صيهان ، جنوب الجزيرة العربية

٢٣) متحال من مدينة تريم ، حضرموت









الكامل بعناصر القروسية بين رعاة الإبل، على الصعيد التجهيزي، من خلال السرج الجديد، وعلى المستوى الرمزي عبر تنظيم الرماية والسباق، اللذين كانا على صلة وثيقة بأسلوب الحياة الجديدة والملابس التي مثلتها. وربما يمكن أيضا إرجاع الشخصيات المثالية في الملاحم العربية القديمة إلى أنماط فارسية، فمن المؤكد أن فكرة الدم النبيل الراضة بقوة بين قبائل الشداد لها جذور في عالم القروسية الفارسي.

وأخيرا نود أن نشير إلى الارتباط الهام من الناحية الإثنولوجية بين المجموعة المتطورة والعرب العاربة، فإذا ما رجعنا إلى تطور الحياة البدوية كما أجبناها، يجد المرء أن رعاة الإبل من المجموعة المتطورة الذين وجد لديهم أول أثر لاجتماع الفرسان هم من العرب العاربة، الذين كانوا، مرة أخرى، الفئة التي نقلت الفكرة الفارسية عن المحاربين الراكبين بين رعاة الإبل. هذا الارتباط الواضح يلقي ضوءا جديدا على الأصول العرقية للعرب، ويصور العناصر الثقافية والتاريخية التي حولت جماعة كان يطلق عليها أصلا الرعاة العاربة إلى طبقة حاكمة توسعت وشكلت أساس العرب على نحو ما نعرفهم الآن بمصطلحات علم الأجناس البشرية.

### ملاحظات ختامية

لم يكن بوسعنا نظرا لعدم توفر المادة أن نناقش الزمان والمكان اللذين بدأ فيهما رعي الإبل في شبه الجزيرة العربية، وكذلك لم يكن في مقدورنا الجزم بما إذا كان رعاة الإبل يشكلون فرعا متخصصا انبثق من مرحلة مختلطة بالاقتصاد الزراعي، أو أنهم انحدروا مباشرة من

اكتشفت لوحة مهارية تحملها في دورا إيروبوس -Dura Europos، ويعتقد أنها تماثل الأدوية التي كان الحكام الإيرانيون يستخدمونها لأداء طقوس معينة<sup>١٨</sup>. ونحن نعلق أهمية كبرى على تفضيل الطبقة العليا من سكان مدينة الميرا للملابس الفارسية، حيث يرمز هذا التفضيل إلى مستوى أرقى من الحياة تتأثر كثيرا بالمعتقدات الإيرانية. وتوجد على سبيل المثال لوحة تمثل أحد أبناء الميرا من ذوي المكانة الكبيرة يرتدي ملابس حامل النبال الفارسي. وكان القرص يضعون القروسية والرمية في مرتبة عالية، وذلك لأتهما مثال للفضائل الفارسية، ثم تبتنم العناصر غير الفارسية المتصلة بالحاشية<sup>١٩</sup>. ومن خلال هذا كله، يمكننا أن نفترض بمزيد من الثقة أن القرص قد نقلوا هذه الأشياء إلى الثقافة الحضرية للعالم الإغريقي الساسي، ثم انتقلت بعد ذلك مع السرج المنحني إلى رعاة الإبل. وهناك لوحة أخرى من الميرا تؤكد هذا الاعتقاد بقوة، حيث نشاهد جلا ذا سنم واحد عليه شلداد يتحلب رجلا، أحدهما يتولى قيادته، وكلاهما يرتدي الزي الفارسي الفوجي على نحو ما أسلفنا ذكره. ونستطيع أن نتعرف على التأثير الفارسي بوضوح أكبر في «أيام العرب» حيث على سبيل المثال تصور لنا مطاردة أحد الجيوش لجيش آخر كما لو كانت سباقا للخيول، وهكذا فإنه في نهاية قصة حرب دامس والغبراء يقول قيس: «سوف أسمح بثلاثة اختيارات لشروط سباقنا، فإذا ما اخترت أنت أولا فلي خيارنا زيادة عنك، والعكس صحيح إذا ما اخترت أنا أولا». ويحبه حليفه: «فلتبنا أنت». فيقول قيس: «فليكن الهدف على مبعدة مائة رمية سهم». ويقول حليفه: «سنسمح بالتدريب أربعين ليلة وسيكون المتعلق متعلقة ذات الإصباح<sup>٢٠</sup>». ومن المدهش كذلك أن نرى عمارة في قصة يوم الطلوح وقد ارتدى عامة حراء (وقد كان اللون الأحمر اللون الذي يرمز لطبقة المحاربين الفرس)<sup>٢١</sup>.

ومن المحتمل أن هذه الرموز والعادات الفارسية التي ميزت الشريحة العليا من الجماعة المحاربة قد أدت إلى التطور

.Dostal: 1967: 160 (1A)

.Widengren: 14 (1A)

.Caskel: 1930: 51 (2A)

.Dostal: 1967, 161 Note 22. Caskel: 1930, 95 (21)

رعي الإبل بين المجموعات الناطقة بلغة الضاد، وكذلك بين المتحدثين باللهجات الحديثة للغات السامية الجنوبية.

ويتعين على المرء هنا أن يذكر بصورة عابرة شيئا عن أهمية رعاة الإبل داخل الجاهات السامية المختلفة من البدو وأشباه البدو. لقد أودت دراسة ج. هيننجر J. Henninger التقليدية الثانية «مسكن وأسلوب حياة الساميين القديس» بأسس أسطورة الساميين باعتبارهم بدوا، وأضفت المزيد من الموضوع على حقيقة أنه إلى جوار شرائع معينة من الخط البدوي يجب الإشارة إلى الزراعة باعتبارها نمطا مبكرا للحياة السامية. ونحن نعتقد أننا بحاجة إلى النظر بمزيد من الدقة إلى الأهمية التي علينا أن نعطيهها لرعي الإبل طبقا لاختلاف الصياغات الممكنة. وبوسنا أن نقوم بهذا بأن نمود بأذهاننا إلى المدى الواسع للأشكال المتباينة للحياة البدوية، فهي تشمل رعاة :-

أ - الأبقار والأغنام.

ب - الحير والأغنام.

ج - الإبل والأغنام والماعز.

د - الأبقار والماعز. ٢٢.

والتكوينات السالفة هي بشكل أو بآخر داخل نسق زمني - طبقا لما تذكره مصادر الأدلة - لكنها لا ينبغي أن تؤخذ كما لو كانت تمثل جدولا زمنيا تقريبا للتطور الفعلي، حيث إن المصادر لا تسمح لنا بتقديم شيء يتمثل بهذا الطموح. هذا التعدد، يمسك ببساطة من وجهة نظرنا، أنماطا مختلفة للتكيف مع الظروف المناخية المختلفة أو مع المناطق المتباينة في شبه الجزيرة العربية. إنني في الحقيقة أحاول تجريب منهج جديد فيما يتعلق بالمرکز المحتملة التي نعت منها الجاهات السامية المختلفة. فالنظر

مرحلة كانوا يمارسون فيها الصيد، فما يذكره ما قبل التاريخ لنا عن الهيكل الاقتصادي الأساسي في مستوطنات العصر الحجري الحديث يجب فيما يبدو الافتراض الأول، لكن المكتشفات المادية تؤكد بحسب الاحتفاظ بالماعز والأغنام والأبقار والخنازير، والجبياد في بعض الحالات، في حين نفل نبحت عبثا عن أي أثر للإبل، وأنه لما يتفق مع الكشف الأثري، ومع ما يجمع عليه علماء الأجناس اليوم أن البدو قد انطلقوا في غمار شكل ثانوي للتطور من اقتصاد زراعي مختلط، وأن المجتمعات التي عاشت على هوامش مثل هذا الاقتصاد ذي التركز الأساسي للحيوانات قد حفرتها التجربة التي استمدتها داخل هذه المناطق على البله في رعي الإبل. هذا الافتراض، وهو أن عمليات النقل والتقليد قد نتجت عن طريق الاحتكاك، هو احتمال وارد بشكل أقوى من إمكان التطور نظريا من مرحلة الصيد. ومن سوء الحظ أنه ليس بوسنا من خلال الأدلة المتاحة في الوقت الحالي أن نحدد مجرى الأحداث التي أدت إلى رعي الإبل. وفي ضوء نقص المعلومات وعجزنا عن حسم المسألة يتعين علينا التزام الحذر البالغ من التسميات التي نحاثل تلك التي توصل إليها باتيمور Battimore إذ يقول «إن أجداد البدو - سواء العرب أو الأتراك أو المغول - كانوا جماعة من البشر قررت استخدام هذه الحيوانات للتخلص من الفقر الذي حل بساحة القائمين بالزراعة، والحير إلى حياة أكثر أمنا باعتبارهم رعاة» ٢٢. إن مثل هذه الصياغات تعطي فكرة زائفة فحسب عن القرائن والأدلة المتاحة حاليا في شبه الجزيرة العربية، وهي قرائن لا تبرر مثل هذه المقولات ذات المضمون الشامل. وبالإضافة إلى ذلك، يتعين على المرء أن يتجنب خلق مقولات جامدة جديدة، ويجب عليه ببساطة أن يتقبل النقص القائم حاليا في مصادرنا. كذلك ليس بمقدورنا أن نحدد السمات العرقية واللغوية المميزة لرعاة الإبل الأوائل، إذ من الشايت أن رعي الإبل لا يقتصر على مجموعة بعينها من الساميين، فقد وجد

.Dostal: 1967: 163 (٢٢)

.Dostal: 1968 (٢٣)

المنحني الذي أصبح يشكل في الحياة البدوية وحدها بعد انبثاقها في المنطقة المتقدمة حضارياً - جزءاً ثابتاً من حضارتها في ذلك الوقت).

ذلك هو تلخيصنا للعلاقة بين رعاة الإبل والحضارة المتقدمة: إن رعاة الإبل قد قاموا بدور المستقبل (أو المتلقي)، وأثبت السكان الحضريين صلابة جمة جعلتهم يصدون النزعة العدوانية الأكيدة لدى البدو. ولكن ذلك يدوم فحسب طالما بقي النظام السياسي للمنطقة المتقدمة حضارياً متماسكاً. ولا يمكن فهم نشأة الحضارة البدوية الحاصلة والدور القيادي الذي اضطلعت به إلا إذا رأينا هذا في ضوء ضعف «دويلات المدن» الواقعة بين روما وفارس. لقد تأثر التاريخ الحضاري لشبه الجزيرة العربية تأثراً حاسماً بالعلاقات الوثيقة بين المجموعة المتطورة، التي بلغت سمها في مجتمع من المحاربين الراكبين (الخيالة)، وبين العرب العاربة. ومن هذا الارتباط البارز يمكننا أن نخلص إلى أن اللغة العربية قد انتشرت بصورة مطردة مع انتشار الحضارة البدوية الكاملة التي قدمت من الشمال، أي أنه قد حدث تمثيل أو تكيف لغوي تحت تأثير لغة الطبقة الحاكمة الجديدة. وليس بوسعنا أن نكون أكثر دقة وتعديداً في بيان عملية «التعريب» هذه. ولا بد أن العرب قد ارتقوا درج السلطة في الدول التي تدخل ضمن منطقة الحكومة المنظمة قبل الإسلام، عن طريق الانضمام في سلك الخدمة الحربية. أما في المنطقة الحرة خارج هذا النطاق، فلا بد أن التحول والتكيف قد بدأ بفرض عناصر جديدة على السكان الموجودين بالفعل. وللتشكل (التكون) الحديث نسبياً للحضارة البدوية الحاصلة أهمية كبيرة من وجهة النظر الإثنولوجية، إذ إنه يوضح أن النظام الاجتماعي الطيفي في الأجزاء البدوية من شبه الجزيرة العربية نظام حديث نسبياً<sup>٢٤</sup>.

إلى هذه القضية من وجهة المناخ من شأنه أن ينهي التكهات حول ما يسمى بوطن السامين، إذ إن الأقرب إلى الواقع، في ضوء الظروف المناخية والمعلومات التاريخية المتاحة، أن نأخذ بإمكانية التغيير المختلف والدائب للموطن بالنسبة للمجماعات السامية.

ويوسع المرء أن يشير في كلتا المجموعتين من رعاة الإبل اللتين سبق لنا أن ميزنا بينهما - إلى عدد من الأساليب المتماثلة والظواهر الثقافية المتشابهة التي تسمح لنا بافتراض أنه في مرحلة محددة من الزمان ولكن غير مميزة على وجه دقيق زمنياً، شكلت ثقافة رعاة الإبل في شبه الجزيرة العربية وحدة متسقة نسبياً. هذا يفترض أن الانساق الثقافي قد تحطم من خلال تركيز التقدم الفني في جماعات واحدة - هي المتمثلة في عرب الشمال - كنتيجة للاحتكاك بالحضارة المتقدمة، وقد حاولنا أن نشرح هذا التمييز بين نمطين ثقافيين مختلفين بين رعاة الإبل، نمط متطور ونمط آخر محافظ.

وتبدو لنا مكثفاننا حول الظروف التي نمت من خلالها الجماعة المتطورة ذات أهمية إثنولوجية فنجد البداية ذاتها، قادت الدفقات التي تلقاها رعاة الإبل من احتكاكاتهم المتعددة بالمناطق المتقدمة حضارياً إلى نشوء نمط خاص للنمو. وهذا مثال بارز على كيفية اكتساب المجموعات البدوية داخل المنطقة المتأثرة بالحضارة المتقدمة للشكل الذي سيميزها فيما بعد - كمجموعة بدوية تستخدم الإبل في القتال (كالحاربين الخيالة) - ولكن لذلك قيمة محدودة، إذ أن المصادر المادية التي بين أيدينا لا تسمح بأكثر من نظرية متواضعة على التبادل الثقافي المتضمن. ولعل الأبحاث التالية تستطيع ملء فراغ هذه الصورة القاصرة الرضوح، وليس ذا أهمية كبيرة في هذا المضمار ما إذا كانت الاختراعات التي أخذها البدو قد كانت أصلاً من صنع الحضارة المتقدمة ذاتها (مثل العربة التي ترجع المعرفة بها إلى عهد السومريين) أو ما إذا كانت هذه الحضارات قد نقلتها فحسب (مثل السرج

- Altheim, F.:  
1943 Die Kiese der Alten Welt im 3. Jahrhundert n. Zw. und ihre Ursachen. Vol. I. Berlin-Dahlem.
- Bibby, G.:  
1964 Arabian Gulf Archaeology The Eighth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1961/62. Kuml, p. 101-111.
- 1965 Arabian Gulf Archaeology. The tenth Campaign of the Danish Archaeological Expedition 1964. Kuml, p. 101-111.
- Bossert, H. Th.:  
1951 Altisyrrien Kunsthandwerk und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien nach den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur. In: Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises. Tübingen.
- Caske, W.:  
1930 Aljam al-'Arab. Islamica III, Suppl. Fasc. 5. Leipzig.
- 1953 Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. 4.8 Geisteswissenschaften Köln-Opladen.
- 1954 The beduinization of Arabia. In: Studies in Islamic Cultural History, edit. G. E. von Grunbaum. American Anthropologist Vol. 56 Part 2. Memoir Nr. 76 p. 36-46.
- Dostal, W.:  
1959 The Evolution of Bedouin Life. L'Antica Società Beduina. Studi Semitici 2 p. 1-34 Roma
- 1964 Zur Problematik der Paria-Gruppen in Vorderasien. Zeitschrift für Ethnologie Vol. 89 p. 190-203.
- Dostal, W.:  
1967 Die Beduinen in Südarabien. Eine ethnologische Studie zur Entwicklung der Kamelhirten-Kultur in Arabien Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik XVI. Horn-Wien.
- 1968 The Significance of Semitic Nomads in Asia. Proceedings VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences 1968, III. p. 312-316.
- Ettinghausen, R.:  
1954 Notes on the luster-ware of Spain. Am Orientalis I p. 133-156.
- Frankfort, H.; Loyd, S. and Jacobsen, Th.:  
1940 The Gimisin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar Oriental Institute Publications. Vol. XLIII. Chicago.
- Jarir and al-Faradaq:  
1908-12 Kitab al-Naq'ad. Edit. A. A. Bevan 3 Vol. Beirut/Leiden.
- جرير والفرداق  
١٩٠٨-١٩١٢ كتاب النقايد  
عقيق ا. ا. بيهان  
٣ اجزاء. بيروت / لندن
- Michalowski, K.:  
1962 Palmyre. Fouilles Polonaises 1960. Université de Varsovie. Centre d'Archéologie Méditerranéenne dans la République Arabe Unie au Cairo. Warszawa 1962.
- Oppenheim, Frhr. v. M.:  
1943, 1950, 1955 Tell Halal. 3 Vol. Berlin.
- Petracek, K.:  
1959 Gindibu Arbajja-EinSafa-Araber. Archiv Orientalni 27. p. 44-53.
- 1960 Probleme der ältesten Geschichte der Araber. Archiv Orientalia 28. p. 659-660.
- Rathjens, C.:  
1953/55 Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Sudarabien. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. XXIV: 2 Teile. Hamburg.
- Sellin, E.:  
1904 Tell Ta'annek. Bericht über eine mit Unterstützung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des K. K. Ministeriums für Kultus und Unterricht unternommene Ausgrabung in Palästina. Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil. Inst. Kl. Bd. I. Wien.
- Seyrig, H.:  
1937 Antiquités Syriennes. Syria Vol. XVIII p. 1-35.
- 1946 Antiquités Syriennes. Troisième Série. Extrait de Syria 1939-1940-1941. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publications hors Série Nr. 7. Paris.
- 1950 Palmyra and the East. The Journal of Roman Studies. Vol. XL p. 1-7.
- Al-Wardi, 'A.:  
1961 Die Persönlichkeit des Irakers. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie, eingeleitet und übersetzt von G. Krotkoff. bustan H. 1 p. 7-11.
- Widengren, G.:  
1960 Iranisch-semitische Kulturbegegnungen in parthischer Zeit. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen H. 70. Geisteswissenschaften. Köln-Opladen.

# الرحلة الى الشرق والرحلة الى الغرب

مؤلف لين، ومع ذلك فإن «المصريين المحدثين» صفات بعينها تميزه، ويجعل منه مرجعاً هاماً، فهو يختلف عن سابقيه من أوجه عديدة، بعضها مرجعه اختلاف الفترة الزمنية التي تمت فيها هذه الرحلة وبعضها مرجعه التفات في النظرة والمنهج. وأشهر هذه الرحلات في الفترة السابقة على لين وأكثرها تداولاً بين القراء هي:

فولني «رحلة إلى مصر وسوريا» (١٧٨٦)<sup>٢</sup>

سفاري «رسائل عن مصر» (١٧٨٥/١٧٨٦)<sup>٣</sup>

سونيني «رحلات إلى مصر العليا والسفلى» (١٧٩٩)<sup>٤</sup>

عرضنا في الجزء الأول من هذه الدراسة لكتاب رفاعة رافع الطهطاوي «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» (أنظر فكر وفن ٣٠) ونتطرق في التالي - على نحو مشابه - إلى كتاب إدوارد ولين «آداب المصريين المحدثين وعاداتهم»<sup>١</sup>

## مقدمة:

أُر كُتب الرحلات إلى الشرق التي وضعها الرحالة الأوروبيون، والفرنسيون منهم على وجه الخصوص واضح في

(١) نقل كتاب لين إلى العربية عدلي طاهر نور ببنوان:

«المصريين المحدثين، عاداتهم وشأنهم»، وصدر أولاً سلسلاً في مجلة الرسالة، ثم بطبعة إرسالة عام ١٩٥٠ وأعاد الترجمة بعد استكمالها عام ١٩٧٥ (دار النشر البائعات المصرية) ولكن هذه الترجمة - على خلاف ما يزعمه المترجم في المقدمة - تموزا بدقة في مواضع كثيرة، ولا تصلح للاستخدام دون مراجعة الأصل.

وفي التالي نستعمل الأصل، ونراجع الترجمة عند الاقتباس ونشير أرقام الصفحات إلى طبعة 315 Everyman's Library

C.-F. Ch. Volney, Voyage en Égypte et en Syrie, (٢ Paris 1787 (Paris, Mouton & Co. 1959).

استغرقت رحلة فولني إلى مصر وسوريا ثلاث سنوات، من أواخر عام ١٧٨٢ إلى عام ١٧٨٥، يلمنصف فولني ترجمة إنجليزية بأغرى ألمانية. وقد صدرت الأخيرة عقب ظهور الأصل بنحو عام:

C.-F. Volney's Reise nach Syrien und Aegypten in den Jahren 1783, 1784, 1785. Jena 1788.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بقلم إدوارد البستاني، بيروت ١٩٤٩ والترجمة الإنجليزية ببنوان:

C.-F. Volney, Travels through Syria and Egypt in the Years 1783-1785, Dublin 1793.

C. E. Savary, Lettres sur l'Égypte, 3. vola. Paris, (٢ 1785-6. English trans., Letters on Egypt, 2. vola. London 1787.

والترجمة الألمانية ببنوان:

Zustand des alten und neuen Egyptens in Ansehung seiner Einwohner, der Handlung des Ackerbaues, der politischen Verfassung. Aus dem Französichen des Herrn Savary. Mit Zusätzen und Verbesserungen von Johann Gottlob Schneider, Berlin 1788.

قام سفاري برحلته إلى مصر عام ١٧٧٧ ويكتب بها حتى عام ١٧٧٩. وقد استغلنا هنا الترجمة الألمانية لتفريها، وبإضافتي ملاحظات تشير إلى صفحات هذه الترجمة.

C. S. Sonnini, Voyage dans la haute et basse Égypte, Paris 1799.

والترجمة الألمانية ببنوان:

C. S. Sonnini, Reisen in Ober- und Niederägypten auf Befehl der ehemaligen Regierung in Frankreich unternommen. Leipzig n. Gera 1800.

قام سونيني برحلته في نهاية العقد الثامن من القرن السابع عشر، ويقدم مخطوط الرسالة كتقرير إلى حكومته. وصاحب سونيني الحملة الفرنسية إلى مصر، ونشر كتابه أولاً عام ١٧٩٩.

وليم جورج براون «رحلات في إفريقيا ومصر وسوريا من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨» (١٧٩٩)<sup>٥</sup> ووجه عام تصف هذه المصنفات مصر في ظل الحكم المملوكي، في الفترة التي بلغت فيها سطوة الأمراء المماليك ذراها، وتضال نفوذ الباب العالي وأصبح الباشا التركي في مصر حبيس القلعة، أو محبين المماليك «أكثر منه مثل السلطان» بتبعية الرحالة فولتي، «ون ثم كان من الطبيعي أن يستغرق وصف المجتمع المملوكي في مصر ووصف الاضطراب الذي يسود البلاد اهتمام هؤلاء الرحالة، وإن تميز في هذا المجال بوجه خاص مصنف فولتي، لاقصاره على التقاط صور المكان والناس والحياة في المجتمع المملوكي، معتمدا على الرؤية والمشاهدة وحدهما (أولن الرؤية كما يقول) وحرصه على وصف الجزئيات والتفاصيل بدقة، ومراجعة أحكام الرحالة السابقين ودون محاولة التغلغل إلى ما وراء الظواهر والمحموسات، ودون البحث في العلل والبنى الداخلية، فالصورة النهائية التي

يقدمها فولتي لمصر والمجتمع المملوكي والنظام العسكري والسياسي هي مجموع أو محصلة هذه التفاصيل، بالإضافة إلى جغرافية المكان وهيئة الطبيعة، ومن المعروف أن يونابرث قد رجع إلى كتاب فولتي في سياق الإعداد لحملة الفرنسية على مصر<sup>٦</sup>.

وتراوح دوافع مؤلفات الرحلة إلى مصر والشرق العربي في هذه الحقبة، وهي أبداً دوافع مركبة متشابكة ومتشاحنة، تبرز فيها كثيرا النزعات الثورية والمعرفية، والخصخصة الاستكشافية، والتطلعات التوسعية الاستعمارية وشهوة المغامرة، وقد تغلب عليها نزعة «الحروب» من «المدنية» وصراع الحياة فيها والشوق إلى حياة «الماضي» في الشرق «كما عبر عنه جوفه في قصيدة الهجرة»<sup>٧</sup>

وعلى اختلاف دوافع هذه المصنفات، فلأنها جميعا تعبر عن جاذبية مصر كهدى للحضارة القديمة وكبلد «خصب غني» لم يأخذ بعد بأسباب الحضارة الحديثة. فالطابع الغالب على هذه المصنفات هو الحديث عن الآثار

هناك في كل مكان  
أمض مع القرائل والرملة  
وأضي منهم رأي المسئلة  
واقرا منهم تالام الإله في الرمال  
ولا أحلم رأي بالأفكار الفلسفية العتمة

هناك حيث يقصدن الآباء  
وريفسوا الخوض لسلطان اجني  
وسيت التفكير بمحو والإيمان عريق  
وسيت قدس الكلفة  
لأنها تخرج من فم الإنسان  
هناك اغلظ بالرملة  
واتش بسلم الواسعات  
وانتضبل مسح القرائل  
وهي تحمل الخمر والتمر  
باهيط في محل بقعة من البقاع  
سمن الصمغ إلى اللبث

إن كنت تحسونني حل هذا الأمل  
أو تأبسونني محو  
فتعرفوا أن كلمات الشاعر  
تنطق طرق أبواب الحجة

سعى وراء حياة الأمل والجمال  
(ترجمة نبيلة إبراهيم سالم، «المجلة» السة الثامنة، فبراير ١٩٦٥، ص ٢٦/٢٥)

W. G. Browne, Travels in Africa, Egypt and Syria, (٥ from the year 1792 to 1798, London 1799. وقد ترجم هذا المؤلف أيضا إلى الفرنسية والألمانية، ويبدو أنه قد ترجم أكثر من مرة إلى الألمانية، كما تشير مقدمة الترجمة التالية W. G. Browne's Reisen in Africa, Aegypten und Syrien in den Jahren 1792 bis 1798. Leipzig u. Gera 1800. Shafiq Ghorbal, The Beginnings of the Egyptian Question and the Rise of Mehemet Ali, London 1928, S. 4 u. 10.

بين فولتي قدم النظام العسكري المملوكي وصفه، وسام بذلك - على الأقل بطريق غير مباشر - في تصفية فكرة الحملة الفرنسية على مصر. ويثير سدري أيضا إلى جهل المماليك رغم نجاحهم بكل فنون الحرب الحديثة، ويقول: «تتضمن دولة قوية متعقدة بأبصارها إلى هذه المملكة الجبلية (مصر) التي يحكمها برابرة ليس يصومهم الدفاع هنا. ومن الحق أن تسقط في يد أول دولة تغزوها وأن تكتسب في هذه الحافة شكلا جليدا» (الجزء الأول، ص ١٤٣).

(٧ جوفه: قصيدة المهيرة (ديسمبر ١٨١٤) الشمال والغرب والجنوب في قتال عروش توي وهاك تزلزل فلترب أنت إلى الشرق حيث رياح الصبا الهادئة وسيت الحب والثرار ولقنت (القتاد) تيد إليك صباك قلبي تولى

الفرعونية « والتاريخ القديم وعن ماضي مدن مصر عبر التاريخ » وعن مصر المعاصرة وبمجتمعها ونظام الحكم فيها، وما أصبحت عليه في ظل « الاستبداد » العثماني والاستنزاف المستمر لمواردها وتحت سيطرة المماليك « البرابرة » بتعبير هؤلاء الرحالة (وقد نهج لين في كتابه الأول « وصف مصر » نهجا مشابها، فجمع بين وصف الآثار المصرية والأطلال ووصف مدن مصر وأقاليمها وظواهر الحياة فيها كما عرضت له خلال الرحلة)<sup>٨</sup>. ومن أكثر مصنفات الرحلات إيفالا في هذا الاتجاه مصنف سفاري « رسائل عن مصر »، وأوضح من العنوان أن تقرير هذه الرحلة مصاغ في صورة رسائل، وهو يتناول أحوال مصر القديمة والحديثة في نفس الآن، ويجمع بين المشاهد والقربو، فصاحبه رحالة وأديب قارئ، ينتقل على الدوام من الوصف إلى المقارنة ومن الحاضر إلى الماضي، ويقتفي نهج طرق التأليف الموسوعية المألوفة في القرن الثامن عشر، فيأخذ عن الرحالة الأوائل والمتأخرين (هيردوت - استرابون - الأب جيكار، ونيبور) ويخلص عن كتاب التاريخ، ويقتبس من الإلياذة والأوديسة والعهود القديم ومن القصص العربي ليوضح صور العوائد والآداب التي يقدمها.

فعوائد وآداب المصريين ما زالت تمثل - كما راها ويجب أن يراها - تلك « السلاجدة » القديمة التي فقدتها الأوروبيون. (الجزء الأول ص ١١١) أو كما يقول: « نعم يا سيدني، ما زال هذا الشعب رغم جهله يحتفظ بسلاجدة الأعراف القديمة... إنه يجهل كل شيء عن فنوننا وعلومنا، ولكنه يعرف تلك المشاعر السخية التي تمنحها الطبيعة، هذه المشاعر التي لاتعلمنا إيهاها الكتب، انه يعرفها ويورثها ويستمتع بها » (الجزء الأول ص ١١٧) ويصف الفلاحين بأنهم برهان حي على تأثير « القانون الحاكم » على الإنسان. « فقد سلبهم الحكم الاستبدادي الذي يخضعون له ما تتميز به أمتهن من الصدق والسوء » (الجزء الثالث ص ٢٣٩). وعن الأعراب في مصر يقول:

« إنهم أبرياء من زفائل الأمم المسيمة، ليست لهم قدرة على الرياء. ولا يعرفون الخداع أو الكذب ». (ص ٢٤٣)

ومن الجلي أن صاحب هذه الرحلة يعاني من « المدينة » ويتنم صور الحياة والاجتماع الماضية، وصور المجتمع البطريركي (الأبوي) الراسخ في أعرافه المقدسة التي طواها التطور الحضاري في أوروبا. وهو يتنسجها فيما يصادفه من صور الحياة، وبين طبقات الكتب على حد سواء. (وجدير بالملاحظة أن شعور الشعب والملل من « المدينة » لا يعني عادة رفض هذه « المدينة » ككل أو الزهد فيها، وإنما هو جزء من هذه « المدينة » ووجه من وجوه الترف في هذه « المدينة »). ونستطيع إجمالاً أن نصف رحلة سفاري بأنها رحلة أدبية ورومانسية، رغم ما تحويه من ملاحظات دقيقة، ومن تعليقات عقلانية، فالنظرة التي يرى من خلالها المؤلف مصر نظرة فلسفية إعلامية، على خلاف منهج فولتي الحسي الوضعي ومنحاه العقلاني الصارم<sup>٩</sup>.

أما رحلة سويني فإنها رحلة استطلاع بتكليف من الحكومة الفرنسية، وتقرر الرحلة يحدده مسارها منذ إبحار صاحبها إلى مصر وزوله إلى الاسكندرية ثم رحيله إلى رشيد والقاهرة ومصر العليا. وزي سويني يأخذ على سفاري زعمه الأدبية، ويريه مراراً بالمبالغة والانتحال والإغراق في الخيال. فسويني لا يصر أو لا يكاد يصر فيما تقع عليه عيناه من أعراف وعادات ومعاملات إلا مظاهر الانحطاط والبربرية والاستبداد. ومن

(٨) يجد القارئ عرضاً لهذا الخطوط الذي لم ينشر في كتاب عدلي طاهر نور، « إدوارد ولين » حياته وولفاته، القاهرة ١٩٧٣، ص ١١٠-١١٢.

(٩) يرى مترجم رحلة فولتي إل الألمانية أنه من الأخرى بنا أن نصف كتاب سفاري بأنه « قصة عن مصر » « Roman von Aegypten » (مقدمة الترجمة الألمانية ص ٨/٧)، ويقول فولتي نفسه في مقدمة كتابه إنه يضع كتب الرحلات في هذا « ولفات التاريخ لا المؤلفات القصصية، وأنه قد أخذ نفسه بتجنب جميع صور الخيال، رغم أن مثل هذه الأعيال من شأنها أن تجذب جمهوراً كبيراً من القراء. (الأصل، طبعة ١٩٥٩، ص ٥٣)



إلى المعرفة وتثير خيال الغرب وتطلعاته وأطماعه، فهذه الرحلات والمؤلفات هي مقدمات المد الأوروبي إلى مصر والشرق. ومقدمات الحملة الفرنسية ومقدمات مصنف علماء الحملة الفرنسية الضخم «وصف مصر».

#### بناء الكتاب

يختلف مؤلف لين عن مؤلفات الرحلات السابقة من أوجه عديدة، فهو يتخذ من موضوعه موقف الدارس الاجتماعي الأنثولوجي، لا موقف الرحالة السائح أو المستكشف، ويقتصر في مؤلفه على مدينة القاهرة وعلى حياة الطبقات المتوسطة والموسرة بوجه خاص، وعلى صور الحياة القاهرية في شكلها التقليدي الموروث «دون أن يمس علاقات الحياة الحديثة الأخرى» كما لاحظ أحد المستشرقين من معاصريه في منتصف القرن الماضي<sup>١</sup>، فلين لا يعول الكثير على محبتات محمد علي وجهوده في ميدان الصناعة والزراعة والتعليم وفي بناء الدولة الحديثة، ولا يراها ذات جلوى أو أثر بعيد، كما نرى من العبارة الثالية، وفيها يردد لين في واقع الأمر موقف حكومته من محمد علي ونهضة مصر في عصره:

«من تأمل في سياسة محمد علي، لا يسهه إلا أن بأسف للفرق بين حالة مصر تحت حكمه وبين ما يمكن أن تكون، خاصة وأن سكانها لا يزيدون عن ربع العدد الذي يمكنها إعالته. كم تغيراً عظيماً كان يمكن أن يطرأ عليها، لو أنها كانت تحكم حقيقة بواسطة حكومة متنورة وبواسطة أمير يسمى (بدلاً من إقطاع الفلاحين بنزع أراضيهم واحتكار معظم الخصوبات الهامة واستخدام القسم الأكثر كفاءة من السكان في تحقيق طموحه إلى الغزو الخارجي، واستخدام قسم كبير آخر في منافسة

موضوعاته: وضع المرأة، وراسم الزواج والختان، وتجارة العبيد ومعاملتهم، والرقة والدرائش، والأمراض والأوبئة وموقف السكان منها. على أن اهتمام سويني موجه على الأكثر إلى مظاهر البيئة الطبيعية من نبات وحيوان وطيور وأسماء، وزاره يعرض لها عرضاً مفصلاً، فيخص على سبيل المثال صفحات طويلة لوصف الحصان العربي، وأخرى في بيان روعة الحمار وقضائله ومزاياه. وعلى كون سويني مهندساً بحرياً ومن دارسي العلوم الطبيعية، فإنه يتحمل مهنة الطب وعلاصها في مصر العليا وينسب إلى نفسه فيها نجاحاً ثميراً. فالعقليات التي تتحدث من خلال صفحات هذه الرحلة تطفح بمظاهر الثعالي والشعور بالتوق والانحصار في الذات، ويحكمها التعصب الحضاري، ولا تكاد تكف عن إصدار الأحكام.

على نقيض ذلك نجد كتاب وليم جورج برون «رحلات في إفريقيا ومصر وسوريا» من عام ١٧٩٢ إلى عام ١٧٩٨، فالظواهر تحتفظ في منظاره إلى مدى بعيد بمعناها الخاص وإطارها الاجتماعي، وصاحبه حريص على تقصي الحقائق وبيان الأغراض والأسباب، وعامة لا يكتفي بسطوح الأشياء وإنما يسعى ما وسعه إلى شرح الخلفية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للأعراف والظواهر والأحداث. وتعمده إلى جانب ذلك روح الاستكشاف، وهو ما يدفعه إلى القيام برحلاته إلى واحة سيوه وسيناء ودارفور.

من يراجع مصنفات الرحلات إلى مصر في العقود القليلة السابقة على الحملة الفرنسية يذهبه تعددها وانتشارها السريع، فما يكاد ينشر مصنف منها حتى يترجم إلى اللغات الأوروبية الهامة الأخرى (كما يتبين القاريه من الخواشي السابقة) بل إن منها من ترمج إلى نفس اللغة أكثر من مرة، وأشهر بعضها حتى أصبح في عداد الكتب العامة المتداولة (كما يشير برون في مقدمته)<sup>٢</sup>.

لقد أصبحت مصر بماضيها الحضاري الدفين وحاضرها الغريب وموقعها الجغرافي الفريد تثير نهم أبناء عصر التنوير

(١) ترجمة الألمانية - مقالة المؤلف ص ٧

Alfred von Kremer, Aegypten. Forschungen über (١) Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts. Leipzig 1863, S. VI.

الصناعات الأوروبية على غير طائل) إلى تنمية اهتمام الأهالي بزراعة الأراضي وجعل مصر ما قدرته لها الطبيعة أن تكون، وهو أن تصبح بلدا زراعيا في المقام الأول والأخير، فإننتاجها من القطن وحده يكفل لها حينئذ عن يسر الحصول على جميع المنسوجات والمصاحيل الأجنبية التي يحتاجها السكان . . . (ص ٢٥) ١٢

وملاحظات لين عن محمد علي، ملاحظات عرضية يقتضيا السياق (انظر ص ١١٣، ١٣٢ - ١٣٥، ٢١٧ - ٢٢٨) ويجعلها أن ما ألحقه بالبلاد من تغيرات قد أضّر ولم ينفع، وسار بالأمر من سيء إلى أسوأ، على أنه يعود ويتوقف من هذا الحكم في ملحق الكتاب تحت تأثير منجزات محمد علي الحربية وصداها في أوروبا، وما تمتع به محمد علي من صيت بعيد ١٣.

إن تكوين دولة محمد علي وعدياته ليس موضع الاهتمام، ومن الساذجة بمكان أن نعلل ذلك باعتبارات «هضبة» تتعلق بالمؤلف واهتماماته فحسب، فهو موضوعا تعبير عن رفض أي محاولة للتحديث والتغيير في هذا الجزء من العالم بعيدا عن السيطرة البريطانية ورقابها ومصالحها ١٤.

وبمها يكن الحال فهدف لين هو تصوير نماذج الآداب والصادات «الأصلية» أو تصوير «المجتمع التقليدي» قبل أن يصيبه التغيير، وكل ما يعالجه المؤلف من موضوعات لا يعالجه لاداه، وإنما من حيث دلالة على هذه الآداب والصادات، أو من حيث تأثيره عليها، أو ارتباطه بها، أو من حيث كونه تعبيرا عنها. وتشير العبارة الأولى من المقدمة إلى هذه الوجهة بوضوح:

من الملاحظ عامة «أن الكثير من أبرز الخصائص المميزة لآداب وصادات وأخلاق أمة من الأمم، إنما يرجع إلى الخصائص الطبيعية للإقليم الذي تقطنه . . . فخصائص الإقليم المصري تؤثر بشكل خاص على الأحوال الحلقية والاجتماعية للمصريين المحدثين. ومن ثم يجب أن نقدم هنا بعض الملاحظات المبدئية . . .» (ص ١)

فإبينة الطبيعية ذات أهمية من حيث تأثيرها على الأحوال

الحلقية والاجتماعية، لا من حيث كونها المحيط الطبيعي المادي لنشاط الإنسان، لتأثيره وتأثره وتجرباته التاريخية، وتتنحصر أهمية البيئة الطبيعية عند لين في الثبابة في ترديد بعض المقولات الشائعة إذ ذلك عن تأثير المناخ والتربة على خصائص السكان ١٥ (ص ٣/٤، ٢٨، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣٠٥) وفي علاقة المناخ بالحالة الصحية (ص ٣/٢).

بعد ملاحظاته التهديدية عن البيئة الطبيعية وعن مدينة القاهرة ينتقل لين إلى وصف معمار منازل الطبقات المتوسطة والموسرة، ثم إلى هيئة المصريين وملابسهم، وإلى بيان بيئة الطفولة والتربية الأولى. ويحدد الفصل التالي «الدين والشرائع» مؤكدا في بدايته على مفهوم «الآداب والصادات».

«من حيث إن الدين والشرعة يشكلان أهم مجال من مجالات التربية في حياة الشعب الذي ندرسه على هذه الصفحات ويكوّنان الأساس الذي تقوم عليه عاداتهم وآدابهم، فيجب قبل أن نشرع في بحث الوضع الاجتماعي للمصريين وعاداتهم في سن الرجولة، أن نتفهم جيدا الدين والشرائع ليس من حيث المبادئ العامة فحسب وإنما أيضا من حيث العديد من التفاصيل». (ص ٦٤)

والدين كما يعرضه لين هنا مجموعة من الصور العقيدية أو

(١٢) سبقت الإشارة إلى وظيفة التشهير بنظام محمد علي (انظر الجزء الأول من هذا البحث حاشية رقم ٦).

(١٣) انظر ملحق كتاب لين، ص ٥٦٢ - ٥٦٤.

(١٤) وهل مستوى آخر ترى الحكومة البريطانية تهمة احكاما كبيرا يقتضي أحوال مصر الاقتصادية والإدارية والسياسية في ظل محمد علي، ويتم بجميع البيانات لتصرف من احتمالات المستقبل، كما تقرر من تقرير السير بورج الشهير الذي وضعه بتكليف من بالمرستون وزير الخارجية (وقد عهد علي الشخصي) ويحتوي هذا التقرير على معلومات مفصلة دقيقة عن الكثير من منقبات محمد علي وعن نظامه وعن السكان وأحوالهم.

John Bowring, Report on Egypt and Candia, London 1840

(١٥) مثال ذلك

«حرارة الصيف مرهقة، بحيث تسبب نوصا من الإقضاء، على أنها في نفس الوقت تنفع المصريين إلى الإفراط في اللذات الشهوانية. ونسوية الأرض تولد الكسل، إذ يكتفي القليل من الغذاء بحاجة السكان، وهذه الكفاية ميسرة دون جهد كبير» (ص ٤/٣).

التصورات، وأكثر ما يهتم بتفصيله جوانب الدين العملية من عبارات وشعائر ملقبة وأعراف، وأمور مريعية أو غير مريعية في حياة الناس اليومية.

أما الفصل التالية فيخصصها لين للحديث عن «الحكومة» وتقاليدها الحياتية في الأسرة (الحياة المنزلية) و«الآداب العامة» (آداب التحية والزيرة والمجاملة) وبينهما بفصل قصير يعرض فيه باختصار للحالة العلمية والأدبية ونظام التعليم في الأزهر وما يمارس فيه من علوم، وينتهي هذا الفصل بقوله:

«إذا كان هذا هو حال العلم عند المصريين، فلن يعجب القارىء أن يجد هذا الفصل متبرها بعرض مفصل طويل لحرفاتهم، فعرفة هذه الحرفات ضرورية حتى يستطيع القارىء فهم أخلاقهم. وحتى ينفهم الكثير من أخطأهم . . . (ص ٢٢٧)

فصل «اللغة والأدب والعلم» أشبه بتمهيد للفصول الثلاثة التالية التي تستغرق أكثر من خمسين صفحة، ويقدها المؤلف لما نسميه بالمعتقدات الشعبية (الجن والأولياء والدراويش والرقاة وقراءة الطالع ثم السحر والتنجيم وعلم الكف). ففتح «الآداب والعادات» يهتم أكثر ما يهتم بمجموعة التقاليد والأفكار والأعراف والحرفات والأساطير التي أخذت مكانة الأديان، وأصبحت تحدد مالك الشعوب والناس، كما يذهب الباحثون والفلاسفة الأوروبيون في نهاية عصر التنوير وفي بداية القرن التاسع عشر على وجه الخصوص. فليس من الصدفة في شيء أن يركز لين كل هذا الاهتمام للمعتقدات الشعبية وأن يربطها تحت العنوان المؤلف حينذاك، وهو «الحرفات». ويجعل المؤلف ما قدمه في الأبواب السابقة في فصل بعنوان «الأخلاق» يعرض فيه لأهم سمات الشخصية المصرية (مثل الاعتزاز الديني، والإيمان بالقدر، والميل

إلى المرح والمجاهدة . . .)

وتتضمن بقية فصول الكتاب لنفس المنهج، سواء في الاختيار والتبويب أو المعالجة، وموضوعات هذه الفصول

على التوالي، «الصناعة» (أهم الحرف والطوائف ونظامها وطرق التعامل) و«استعمال التبغ والبن والحشيش والأفيون» و«الزينة» و«الحمامات العامة» وتعاطي الفنون من «الغناء والموسيقى وقصص وقصص شعبي» و«الأعياد العامة» (الاحتفالات الدينية والمولد والمجمل . . .) والاحتفالات الخاصة (الزواج والختان . . .) وعادات الموت والحداد والطقوس الجنائزية. وكما فصل المؤلف الحديث عن المعتقدات الشعبية يعنى في هذا الجزء خاصة بالقصص الشعبي والأعياد العامة فيكرس لها خمس فصول في نحو مائة صفحة، ولا يحفل لين بالقصص الشعبي لأسباب أدبية أو جالية، وإنما ينحصر بعنايته كوثائق ومصادر للآداب والعادات.

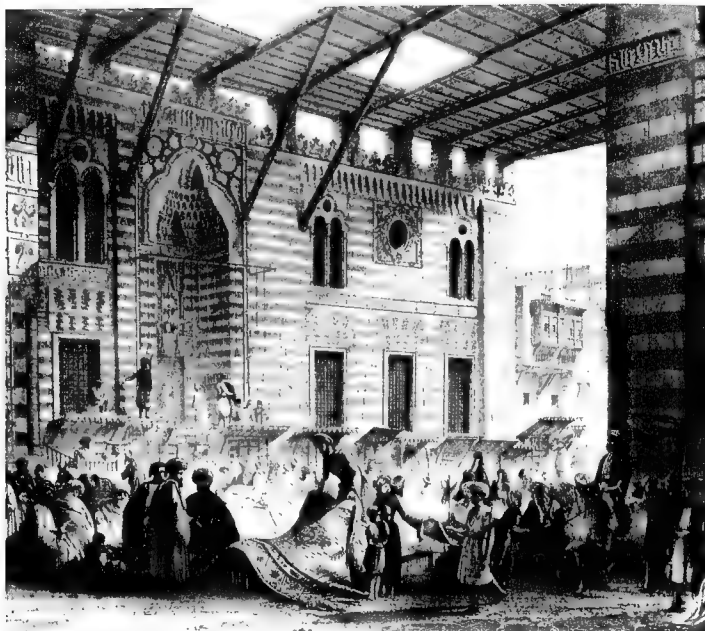
بهذا المنهج ينفتح لين جميع الظواهر لمفهوم «الآداب والعادات» ويحدد هذا المفهوم بدوره - كما فصلنا - اختيار الموضوعات وتبويبها وأهميتها وفي النهاية تكون الكتاب. وليس من السبيل بعد ما قدمنا أن نترك أن وضع المجتمع القاهري موضع الدراسة في صورة «الآداب والعادات» وأخذ هذا المجتمع كنموذج للمجتمع العربي الحضري عامة، ينطوي في الواقع على تقييم ضمني لهذا المجتمع من منظور حضارة المؤلف. فهذا المنظور منظور حضاري صرف، ومنظور حضارة متقدمة إلى أخرى تمثل مرحلة سابقة في «السلم الحضاري»<sup>١٦</sup>

وليس هذا الاعتراض موجهه إلى دراسة الآداب والعادات، أو ما قد يسمى الآن بالتراث الشعبي. وإنما إلى تحليل المجتمع القاهري العربي بمفهوم «الآداب والعادات» وصبه في قولها. وهناك اختلاف جسيم بين هذا المنهج، وبين الدراسة العلمية الحادقة للعواد والمقالات والظواهر الموروثة من حيث ما تؤويه من وظائف

(١٦) تلمس الفكرة سبيل القلماري في مجها عن «ألف ليلة وليلة» (القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٧/٣٨) هذا الموضوع إذ تنقد ميل بعض المستشرقين عامة و«لين» بوجه خاص إلى إصدار «الاحكام العامة على الطبيعة الإسلامية أو المصرية».



عودة السجادة الطاهرة الى القاهرة ، من رسم كونستين ا . ماكوفسكي ، أقران  
مائة ، القرن التاسع عشر



روبرتس : القاهرة ، سوق النورية ، القرن التاسع عشر

الحوادث، والقصص الدالة أو التي يعتقد أنها دالة، وكثيرا ما يورد القصة بعد القصة تحت تأثير مفهوم « الآداب والعادات ».

#### الطبقات المتحضرة :

تمثل الطبقات الوسطى والعليا (أو الفئة العليا من الطبقة المتوسطة) في القاهرة - كما يذهب المؤلف - نمط المدينة العربية وأنموذج الآداب والعادات العربية، « فالقاهرة هي المدينة العربية الأولى في العصر الحالي . . . وليس هناك مكان آخر نستطيع أن نحصل فيه على معرفة تامة بأكثر طبقات العرب تمدنا » (ص ٢٦)، وهذه الطبقات « الشميلة » وحدها هي الجديرة بالاعتبار والملاحظة، فحياة الطبقات السفلى « - كما يقول - من البساطة بحيث، لا يفيدنا العلم بها شيئا كثيرا » (ص ١٩٨)، وبالثل لا يكاد يفري ما يعيش فيه الفلاحون من انحطاط بالحديث.

فحفظ « الطبقات السفلى » من الاهتمام ضئيل، رغم أن الكثير من موضوعات الكتاب، وخاصة في النصف الأخير، أكثر صلة بالحياة الشعبية العامة منها بحياة « الخاصة ». وتتفق هامشية معلومات لين عن الفلاحين مع قلة إكترائهم بهم، فسا ينقله عنهم ينقله في الأغلب من خلال القصص المتداول.

يتم لين إذن بالطبقتين الوسطى والموسرة باعتبارهما حلة تراث القدرين العربي، وأنموذج المجتمع التقليدي الشرقي، ولا جدل في أن الكثيرين من مظاهر هذا القدرين يرتبط بنمط حياة « الخاصة » لا بنمط حياة الفقراء والفلاحين، من ذلك معمار المنازل الإسلامي وما يرتبط بهذه المنازل من آداب وأعراف ويقم لا مكان لها في حياة الفقراء. ولين معجب بهذا المعيار، وهو موضوعه الأول، ويقدم له بنبرة عن القاهرة:

« تحتل العاصمة مساحة تبلغ نحو ثلاثة أميال مربعة وقد أحصيت عدد سكانها . . . أثناء زيارتي الثانية، فبلغ

اجتماعية ونفسية وما تعبر عنه من أطر ذهنية مترسبة في الأعماق، ومن مواقف وأصراعات، ومن حيث مدى انتشارها بين المجموعات الاجتماعية، ومن حيث وجهتها الغيبية أو العقلانية، وطبيعتها الموقفة أو غير الموقفة . . . الخ ومثل هذه الدراسات من الأهمية بمكان خاصة في مراحل الانتقال (ومن هذا الباب على سبيل المثال دراسات الدكتور سيد عويس عن « ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي » القاهرة، بدون سنة، وعن « الخلود في حياة المصريين المعاصرين، نظرة القادة الثغافيين المصريين نحو ظاهرة الموت ونحو الموتى » القاهرة ١٩٧٢). أما منبج « الآداب والعادات » السابق فيقع تحت شبهة الموضوعية ذات البعد الواحد أو الموضوعية الشبكية، وطابعه بوجه عام هو الاختصار والإنقاص. وما تشير إليه هو أن منبج « الآداب والعادات » ينطوي من البداية على الكثير من الإجحاف بالمجتمعات غير الأوروبية، وقد طور هذا المنهج للدراسة هذه المجتمعات بوجه خاص.

وبالرغم من ذلك فإن كتاب لين يعكس منحنى هاما جديدا من مناحي كتب الرحلات، فهو يوضع تحول تقارير الرحلات وانتقالها من الوصف العام ومن الاهتمام بالغرائب والعجائب إلى الاهتمام بالإنسان وحياته في هذه البلدان وإلى دراسة السكان، ومن النظرة الانطباعية والملاحظة العابرة إلى الدراسة المنظمة القائمة على الملاحظة والمعاشية وجمع المعلومات والأخبار واستيفائها وتحقيقها عن طريق الإخباريين. ومن ثم كانت مكانة هذا المؤلف وأهميته - بالإضافة إلى ما اجتمع لصاحبه من قدرات لم تتوفر لسابقيه.

ومنبج لين منبج وصني استدلال أكثر منه منبج تحليلي. فهو يقوم أولا على الملاحظة والمشاهدة والوصف التفصيلي المدمج بالرسوم البيانية والأشكال (ويضم الكتاب ١٢٩ رسما وشكلا)، ثم على الخبرة الذاتية والاستفهام الشخصي، وأخيرا وليس آخرا على نقل الروايات المتداولة وعلى النقل عن الإخباريين، وينقل عنهم عادة مشاهير

زهراء مائتين وأربعين الفا، . . . والقاهرة محاطة بسور تقفل أبوابه ليلا، وتشرف عليها قاعة كبيرة تقع في زاوية بالقرب من الجبل . . . وشوارعها غير مرصوفة، وأكثرها ضيق غير منتظم، والأحرى أن تسمى أزقة. وتتكون أحياء القاهرة من عدة حارات ضيقة لها مدخل عام ذو بوابة تقفل ليلا، وبعضها يشقها شارع رئيسي . . . » (ص ٤)

«تبنى منازل الطبقات المتوسطة والموسرة في العاصمة، حتى الطابق الأول. من الحجر الجيري الناعم الذي يجلب من الجبل المجاور.

ويشيد البناء العلوي بالأجر، ويغطي بالكلس أحيانا . . . وله واجهة تبرز نحو قدمين، ترتكز على كوابيل أو دعائم . . . » (ص ٦/٥)

«وتألفت المنازل عموما من طابقين أو ثلاثة، ويتوسط كل دار كبير فناء مكشوف غير مبطل (يسمى حوشا) يدخله المرء من دهليز يتعطف مرة أو مرتين بقصد منع المارة في الطريق من النظر إلى الداخل. بهذا الدهليز خلف المدخل مباشرة مقعد حجري طويل يسمى «مصطبة» وهو ملاصق للجناط الخلفي أو الجانبي، ويخصص لجلوس البواب ولخدم الآخرين. وفي هذا الفناء بئر ماء قليل العلوبة . . . وتطل الغرف الرئيسية على الحوش، وتغطي جدرانها الخارجية (إذا كانت من الأجر) بالجص وتبييض . . . وهناك كثير من الأبواب تفتح على الفناء، منها واحد يسمى باب الحرم . . . » (ص ١٠)

ويلاحظ أن تصمم أكثر المنازل يعزوه الانتظام، إذ تختلف الغرف في الارتفاع. **وغاية التصميم المعماري هي جعل المنزل خاصا بقدر الإمكان وخصوصا قسم الحرم،** فيشيد المنزل بحيث لا تطل التوافذ على غرف منازل أخرى. ومن أغراض المعماري حين يصمم منازل الأثرياء وأصحاب المقام، هو بناء باب سري (باب سد) يستطيع صاحب الدار أن يهرب منه في حالة التعرض للقبض عليه أو القتل، وقد يستخدم في مرور

عشيقه (أو عشيق) ومن الشائع بناء مكان لإخفاء الكنوز (يسمى «خبايا») في جانب من المنزل . . . » (ص ٢١)

ويتنقل لين من معمار المنازل إلى وصف هيئة المصريين (لون البشرة وتكوين الجسم) وملابس الطبقتين العليا والوسطى (وتتكون من «سروال فضفاض من الكتان أو القطن»، «وقيص واسع الأكمام . . . من نسج الكتان أو القطن أو الحرير الموصلي»، «ورداء طويل من الحرير المفوف أو القطن يسمى قفطانا» وأخيرا «حلة خارجية من الجوخ» تسمى «جبة»، (ص ٣٠).

«وصادة يحمل المصريون شبكهم معهم أينما ذهبوا (إلا إذا كانت وجهتهم المسجد) أو يحملها لم خدمهم، وإن كانت العادة لم تجر بالتدخين في الشوارع. وهم يضعون كيس التبغ في صدر القفطان، الذي يتهدل فوق الحرم، كما يضعون فيه أيضا مناديلهم المطرزة بالحرير الملون والمذهب، بعد أن تطوى باعتائه. » (ص ٣٣).

«والكثير من أفراد الطبقة الوسطى يرتدون فوق ملابسهم السابقة رغبة في نفي شبهة الترف عنهم، مئثرا قفطانا أسود اللون لا يميزه عن مآزر العامة مئة.»

«والعمامة أهمية ومكانة» ويتميز المسلم بلون عمامته الذي يختلف عن لون عمامة القبطي واليسودي (وغيرهما من رعايا الباب العالي) فهؤلاء يمتصون باللون الأسود أو الأزرق أو الرصادي أو الأصفر الخفيف . . . »

«وكان العلماء ورجال الدين والأدب يلبسون العمامم الواسعة الكبيرة، ويسمونها «مقلة» . . . والعمامة موضع الاحترام والإجلال، ولها في منازل الأغنياء كرمي توضع عليه ليلا، وكثيرا ما يعد هذا الكرمي في جهاز العروس، كما كان من المعتاد أيضا أن يكون للمرأة كرمي آخر لغطاء الرأس. ولا تستعمل هذه الكراسي لغير هذا الغرض . . . وأسوق القصة التالية التي رواها لي أحد الأصدقاء كشأن على الاحترام الذي يكنه للعمامة.»

«روي لي أن علما سقط من فوق حماره في شارع من

شوارع المدينة، فتدحرجت مقلته بعيدا عنه. فتجتمع المارين وأخذوا يجرون وراء العمامة صائحين «ارفعوا تاج الإسلام! ارفعوا تاج الإسلام» بينما كان العالم المسكين طريق الأرض يتأدبهم متناظرا:

«أنهضوا أولا شيخ الإسلام...» (ص ٣٥/٣٦)

لعلنا أسرفنا في الاقتباس، ولكننا عمدنا إلى ذلك لأسباب: أولا لتقديم مادة الكتاب (ولا جدل في أهميتها بالنسبة للقارئ الآن)، ثانيا لبيان أسلوب ذلك الاجتهاد في «تلوين» خصائص المصريين وحياتهم، والأصح أن نقول في أشقة<sup>١٧</sup> المصريين المتحضرين.

ثالثا - لبيان كيف ينتقل النص دون فاصل من المحسوسات والمراثيات ومن التقيد الصارم بتفاصيلها إلى مجال القصص المصاغ أو إلى معطيات الخيال، كما نرى في حكاية «العمامة» ومضمونها الحقيقي واضح للعيان. (وفي الجمع بين هذين الجانبين تكن جاذبية الكتاب، وهذه السمة دون شك من أهم أسباب ذلك النجاح المستمر الذي لاقاه بين جمهور القراء العام في القرن الماضي، فقد أشبع المؤلف بذلك فضول القارئ الغربي<sup>١٨</sup> إلى تفاصيل ذلك المجتمع العربي «المتمدن» وأرضى خياله أو ما يجعله من صور خيالية نحو هذا المجتمع، هذا دون أن يتخطى به - كما يبدو - إطار الصديق والواقع).

وكما فصل لين الحديث عن الرجال يفصله أيضا عن النساء، فيصف هيئة المرأة المصرية وما تستخدم من وسائل الزينة وأدواتها، ويتوقف طويلا عند ثياب نساء الطبقات المورسة في المنزل وفي الخارج.

والمصريات منذ بلوغهن الرابعة عشر حتى العشرين هن من حيث بناء الجسم وتكوين الأطراف مثال الجمال، وحياتهن صامة بسر المين وكثيرات منهن يتمتعن بجاذبية عظيمة، ولكن سرعان ما يلوي هذا الجمال بعد أن يستكمل الجسم نموه، ويفقد الصلور في وقت مبكر جماله، فيرتخي ويستطيل تحت تأثير طبيعة الجو، حتى حين يحفظ الوجه بفتنته كاملة» (ص ٣٦).

ولين معجب شديد الإعجاب بعيون المصريات، وتكاد تكون هذه الظاهرة عامة بين الرحالة الأوروبيين إلى الشرق:

وعيون المصريات «باستثناء بعض الحالات القليلة سوداء، نجلده، لوزية الشكل، ذات أهداب طويلة جميلة، تفيض وداعة وصرا يملك النفس ومن العسير أن نتخيل عيوننا تفوقها في الجمال وزينتها جاذبية احتجاب ملامح الوجه بالثقاب» (ص ٣٧).

ويشمل تصوير «الطبقات المتحضرة» وصف بيئة التنشئة والتربية الأولى في المنزل وفي الكتاب، ووصف «طبقات الأسرة» وعادات المأكول والمشرب، والعادات اليومية للرجال والنساء، ثم الآداب العامة.

وعلى ما يتمتع به ألقبال هذه الطبقات من محبة ورعاية، فقلما يلقون عناية ما في سبيل تعليمهم أو تثقيفهم ذهنيا، بل «ويندر أن يتعلم الأولاد الكتابة» ويقتصر الأمر عادة على الواجبات الدينية وعلى حفظ القرآن أو بعض أجزاء منه وعلى مبادئ القراءة وعلى قواعد الحساب الأولية... ولا يتعلم الكتابة عادة إلا من كان موجها لاحتراف مهنة تقضي ذلك... (ص ٦٢) «فالقيم الثقافية والتربوية - كما نستخلص من عرض لين - تنحصر كلية في إطار ديني ضيق الأبعاد، وهدفها إخضاع الفرد تماما - لنسق السلوك الموروث، أو سلوك المجموع، ومثله عادة الأب» ولرب الأسرة مكانة وسطوة عظيمة، ويكن الأبناء «لأبويهم احتراما عميقا خليقا باللمح... ويعتبر المسلمون المعقون من أعظم الخطايا» (ص ٥٦).

ورغم ما يقدمه لين من وصف مسهب لمعادات هذه الطبقات وآدابها في المأكول والمشرب، وفي النوم والصحو والصلاة، ورغم ما يقدمه من تفاصيل لا تغفل حتى «أنواع» «الشبك» وراتبها والبخان المستعمل، وأدوات

<sup>١٧</sup> مشتق من لفظ «أرشيف»

<sup>١٨</sup> تقصد في المقام الأول القارئ الانجليزي في العصر الفكتوري.



صنع القهوة وآدابها، فأننا لا نعرف شيئاً عن ما يراوله أفراد هذه الفئات العليا من الطبقات المتوسطة<sup>١٩</sup> من أعمال ومن مصادر عيشهم وروثهم، (وجل ما نستخلصه أن في عنادهم أرباب التجارة وكبار التجار)، ولا نعرف شيئاً عن حجم هذه الفئات وعلاقاتها بطبقات المجتمع الأخرى وتكوين المجتمع ونشاطاته، وتظل صورتها بعيدة كل البعد عن الوضوح، والانطباع العام الذي يخلقه وصف لبن هذه الطبقات المتوسطة المورسة. إنها تعيش كليه فيما توارثته من أعراف وتقاليده، وتعيش - رغم يسرها - في انزواء معيشة هامشية، في رهبة مستمرة من تعدي السلطة.

وبعيد لين في مؤلفه الحديث عن نساء الطبقات المتوسطة والمورسة، وعن المرأة في الشرق، فهذا هو موضوع المواضيع في كتاب الرحلات، وعند الحديث عن العالم العربي، وقد ظل كذلك حتى وقت قريب<sup>٢٠</sup>.

ويتطرق إليه من حيث عادات الحطبة والزفاف والطلاق والحياة البوية ومن وجهة الشرع والعرف. ولين يتحدث هنا بوضوح إلى قارءيه يربط الشرق العربي في ذهنه بأعيلة غامضة عن «الحرم» وتعدد الزوجات... وعبودية المرأة وينظر - أو يفترض فيه المؤلف أنه ينظر مثله - إلى الزوجية بمنظار الادعاء البورجوازي (أو أيديولوجية الظاهر الجليل) كمؤسسة غابيتها ترقية العقل وتحقيق كمال المرء وسعادته، ويصنف لين في «عقلنة» أحكام الشرع الإسلامي في هذا الباب وبيان حكمتها ومسبقاتها، فيقول:

«إن القوانين المتعلقة بالزواج، وإجازة تعدد الزوجات وسهولة الطلاق الذي يبيحه القرآن، والإذن بالتسري هي في جوهرها نتيجة حتمية وطبيعية للقاعدة الأساسية في تكوين المجتمع الإسلامي ألا وهي تقيد اختلاط الجفسين قبل الزواج. وقليل من الرجال قد يقبل على الزواج إذا لم يكن من المسموح له الزواج بأخرى إن غاب أمه في من يتخذها زواجا له دون أن يراها من قبل. وفي مثل هذا

الحال قد تنقضي سعادته أو سعادة الزوجة الأولى أن يحتفظ بها أو يطلقها ولعل القارئ يتقبل سبياً آخر أقوى لهذه الشرائع باعتبار أنها قد شرعت للمسلمين. فقد أجاز موسى لشعب الله اختصار بسبب قسوة القلوب أن يطلقوا زوجاتهم، ولم يحرم تعدد الزوجات ولا التسري وطليه فن يعتقد أن موسى قد سن غير الشرائع لشعبه، برحي من الله، لا بد وأن يسلم أن إباحة هذه العادات أقل ضرراً للأخلاق من تحريمها عند شعب يشبه قدامى اليهود. ورغم ما لإباحة تلك العادات من أضرار مؤكدة على الأخلاق وعلى السعادة المنزلية، إلا أنها تحول دون وقوع التحلل الخلفي يفوق ذلك الانحلال الذي يعم إلى حد بعيد البلاد الأوروبية، حيث يتم الزواج بعد تعارف وثيق بين الطرفين. أما تعدد الزوجات الذي يبدو إجازته غير ملائمة لتحقيق الغرض الأساسي من إنشاء مؤسسة الزوجية وممارسة أنبل القوى الذهنية والعمل على ترقيتها، فيجب أن نلاحظ أن الإسلام لم يدخل هذا التعدد، وإنما حد منه... (ص ٩٩).

وما نعمله هذه السطور من اضطراب وصدام يتكرر في فقرات أخر تفصح ضمن ما تفصح أيضاً عن الاصططاع في نظرة الحضارة البورجوازية إلى المرأة، ويصنف لين على أية حال في تحليل لإباحة تعدد الزوجات والطلاق بأسباب طبيعية وبشرية، وهو منحنى مطروق في الماضي، وإن اقتصر على القلة من كتاب الغرب.

ولا يفوت لين في النهاية أن يدمج صورة المرأة المصرية بالروايات المثيرة، ويختلط هنا الواقع بمعطيات الخيال.

«وتعرض لنا بعض قصص ألف ليلة وليلة في مكائد

(١٩) يستخدم المؤلف تعبير «الطبقات العليا والمتوسطة» وقد احتفظنا أثناء العرض بهذا التعبير، ولكن المقصود على الأغلب هو الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة.

(٢٠) نحن نعرف مثلاً أن من الدوافع الهامة لاشتغال قاسم أمين بقضية المرأة وضعه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» ما جاء على لسان السائح الفرنسي (كافرو دأركور) عن وضع المرأة في مصر والإسلام.

L. Duc d'Harcourt, L'Egypte et Les Egyptiens Paris 1893.

... وقد يكون القاضي جاهلا بالشرع في الكثير من تفاصيله الهامة، وبالرغم من ذلك يتولى منصب قاضي القاهرة... ولكن يجب أن يكون النائب متخصصا في الشرع علما وخبرة» (ص ١١٦).

وعرضي لين على هذا المتوال في بيان أعراف القاضي ورفع الدعاوى والإجراءات المتبعة في الإثبات والنفي، والرسوم المقررة وغير المقررة: «وكثيرا ما تؤثر مكانة المتقاضين أو الرشوة في حكم القاضي. ويرتشي النائب والمفتي على العموم، ويتلقى القاضي نصيبه من النائب، وفي بعض الحالات، وخاصة في المنازعات الطويلة، تدفع الرشاي من الطرفين، وتحسم القضية لصالح الطرف الذي دفع الأكثر» (ص ١١٨).

وينتقل لين من شرح هذه «الأعراف» إلى التثليل: «فقد يصعب الوثوق بالمدي الهائل الذي وصلت إليه عادة الرشوة وشهود الزور في المحاكم الإسلامية، وقد يقتضي ذلك أدلة قوية تستند إلى سلطة لا رية فيها وما أنذا أورد مثل هذا الدليل بتلخيص دعوى نظرت من زمن غير بعيد، قصها علي تاموس الشيخ المهدي وإمامه وكان حينئذ مفتي القاهرة الأعلى...» (ص ١١٨).

والقضية التي يلخصها لين تعرض لمحاولة الشاه بنذر (كبير التجار) محمد المحروقي الحصول بطريق الاحتيال الفاضح على تركة خلفها صاحبها دين أن يعقب ذكورا، وكيف نجح أولا في مسعاه بواسطة الرشوة والشهود الزور.

وتبين هذه القصة دين شك قابلية النظام القضائي الموصوف لتعصيد التدليس والاحتيال وليس في رواية لين ما يبعث على الريبة، ولكن رواياته التالية التي يتابع بها الاستدلال على طيبة الحكومة لا يعوزها السند فحسب، بل تحمل بوضوح ملامح النادر والصياغة الفنية القصصية، وزيد من الشك فيها ميل المؤلف الواضح إلى الحالات الطريفة والمتطرفة في طابعها، ولتوضيح تعرض في التالي بالتفصيل لرواية أو «حادثة» يوردها المؤلف في باب «الحكومة».

النساء صورا صادقة عن حوادث لا يندر وقوعها في عاصمة مصر الحديثة، ويرى كثير من الرجال في القاهرة أن جميع النساء تقريبا على استعداد أن يبدن الدسائس متى استطن دن خطر» (ص ٣٠٤)، «وروي لي عن كيد المصريات ويهلن حكايات لا حصر لها، أذكر منها للإيضاح القصص التالية التي وقعت أخيرا...» (ص ٣٠٥).

## الحكومة

«مرت مصر في السنوات الأخيرة بتغيرات سياسية كبيرة، ولم تعد تقريبا ولاية من ولايات الدولة العثمانية» (ص ١١٣)، فسلطة محمد علي تكاد تكون مطلقة رغم ما يؤيده من جيزة للأستانة، ورغم ما يفيض له «من التزام بأحكام القرآن الأساسية والسنة».

بعد هذه المقدمة يكرس لين الحديث لبيان نظام القضاء والقصاص وليين طبيعة العلاقة بين السلطة والرية، وهو يفصل الحديث في هذين المجالين دون تحديد زمني، وإن أشار إلى بعض محدثات محمد علي.

ونظام القضاء الذي يعرف به لين هو السائد في ظل الدولة العثمانية، فقاضي القضاء أو قاضي القاهرة ترسله الأستانة لمدة عام، «ويشتري القاضي منصبه بصفة شخصية من الحكومة وهي لا تميز اهتماما خاصا لمؤهلاته».

«وقلة من القضاة تجيد اللغة العربية، وليس من الضروري لمهامهم بها، فعمل القاضي في القاهرة لا يتعدى التصديق على أحكام «نائبه» الذي ينظر في أغلب الدعاوى العادية، والذي يشاره القاضي من علماء استانبول، أو التصديق على قرار المفتي الخني».

«... وعلى القاضي في القاهرة، حيث أغلب المتقاضين من أبناء الرية، أن يضع غاية مقته في «الباش ترهان» (أي كبير المترجين)، وهو طبيعة الحال عارف بجميع أعراف المحكمة وخاصة بنظام الرشوة

أمر الدفتردار الفلاحين الستين أن يتقدموا واحدا واحدا، وفرض على كل منهم قطعة من لحم الناظر مقابل ريالين. ثم جازى الجزاء كما جازاه الناظر من قبل، فأمر له برأس الناظر، «وفرغ الجزاء بتبصيه الذي لا يساوي شيئا وهو يحمد الله على أن حظ له لم يمنه أكثر من ذلك». أما صاحب البقرة فدفق إليه ثمن لحم الناظر (ص ١٣٠-١٣٢).

ينقل لين هذه «الحادثة» كما رويت له، وهو ما يتبينه القارئ سريعا من أسلوبها الحوارى التكرارى الساذج (الذي أسقطنا في السابق بعضا من جملة المكررة).

ويحدد مكان وزمان هذه الواقعة فيقول إنها وقعت في قرية بالمتنفة، قبيل قدومه للمرة الثانية إلى مصر، أي قبل عام ١٨٣٣، وما تمكسه هذه الحادثة من مضمون معنوي عام ليس غريب عن مصر في ظل نظام الالتزام، وأيضا بعد أن أدخل محمد علي نظامه الاحتكاري والضريبي الجديد، ولكن الإحكام في هذه القصة مربب للغاية، وخاصة ذلك الإحكام الذي تنسج به العلاقة بين «الجرعة» و«التصاوص» في هذه «الواقعة». ما ارتكبه الناظر «جرعة» شعنا من منظور الفلاح الذي قتل بقرته، وهي أساس وجوده وحياته، ومن العدل أن يدفع الناظر رأسه مقابل رأس البقرة. ولكن هذه هي «معادلة» الفلاح لما لحق به من ظلم، لا «معادلة» السلطة، وهذا هو حكم القصاص في الحرافات والأساطير الشعبية فالقصاص فيها دائما دام رهيب - هذا إلى جانب التناسق الواضح في مقومات هذه الواقعة أو القصة: فالضريبة المفروضة على الفلاح مقدارها ستين، وقيمة البقرة الحقيقية هي مائة وعشرون، وعبد الفلاحين ستين وأجرة الجزاء في المرة الأولى رأس البقرة وفي المرة الثانية رأس الناظر - ويمتد التوازي إلى بناء القصة وإلى ظاهرة التكرار في الحوار.

وهناك عنصر في هذه القصة يدعونا إلى التأمل وهو في الواقع من أكثر عناصرها واقعية. فالناظر في هذه القصة

وإذا ذكر حادثة أخرى تناسب المقام زيادة في بيان طبيعة الحكومة التي يخضع لها سكان مصر. عين فلاح ناظرا على المتنفة... قبيل زيارتي الثانية إلى مصر وفي أثناء جابته الضراب من إحدى القرى، ضرب على فلاح فقير مبلغ ستين ريالا... فقال الفلاح إنه لا يملك غير بقرة لا تكاد تصلح شأنه وتقيم أوده هو وعائلته فلم يأمر الناظر بضره، كما هي العادة عندما يمتنع الفلاح عن دفع الضريبة، وإنما بحث بشيخ البلد ليأتي ببقرة الفلاح المسكين، ثم أمر بعض الفلاحين بشرائها. فاشاروا إلى عجزهم لقلة المال. فأرسل الناظر في طلب الجزاء، وأمره ببيع البقرة، وتقطيعها ستين قطعة، فلما طلب الجزاء أجره، دفع إليه برأس البقرة. ثم استدعى ستين فلاحا معا، وأجبر كل منهم على شراء قطعة من البقرة بريال. فذهب صاحب البقرة باكيا شاكيا إلى المحرم محمد بك الدفتردار رئيس الناظر. وروى له ما وقع عليه من ظلم وأن البقرة قد بيعت بستين ريالا في حين أنها تساوي مائة وعشرين أو أكثر: «رحمتك وعدلك يا سيدي أنوسل إليك بقداسة حرمك» فأمر الدفتردار باحضار الناظر ثم أرسل في طلب الجزاء فلما قدم قال له: «لماذا ذبحت بقرة هذا الرجل؟ فأجاب الجزاء: «إن الناظر أمرني وما كان لي أن أعصي أمره لئلا يضربني ويغرب يبيي - وقد ذبحت وأعطاني الرأس أجرة لي» فقال الدفتردار يا رجل هل تعرف من اشترى اللحم؟ فرد الجزاء بالإيجاب فأرسل الدفتردار في طلب الفلاحين الستين. فلما حضروا، قال للجزاء: «يا جزاء ألا تخشى ربك؟ لقد ذبحت البقرة ظلما» فأنوضح الجزاء مرة أخرى أنه إنما اضطر إلى إطاعة امر الناظر فقال الدفتردار: «انتد ما آمرك به؟» فأجاب الجزاء: «نعم» فقال الدفتردار: أذبح الناظر. «وفي الحال أمسك به بعض الجند الحاضرين وألقوه أرضا ونحوه الجزاء كما ينحر في العادة الحيوان. فقال الدفتردار: «قطعة ستين قطعة» فنذ الجزاء الأمر والحاضرون يتأملون هذا المنظر ولا يجرؤون على الكلام. ثم



أفكار بالقرب من مسجد الحاكم بأمر الله . من رسم يروجر مرميلوت . لوحة  
 زيتية ، القرن التاسع عشر



دلفيد دويرتس ، مدافق للمساكن بالقاهرة ، لوحة زيتية ، القرن التاسع عشر

فلاح مصري، وتقلده هذه الوظيفة لا يؤمن حياته، فهو ينتهي صوريا فحسب إلى الفتنة الحساسة، وحكمه في النهاية حكم الفلاح، والفلاحون بدورهم يحملونه أيضا في هذه القصة تبعة الظلم الواقع عليهم، رغم أن مصدوره الحقيقي تسلط «الحصاة» التركية (والمملوكية قبل محمد علي). ولعل جريمة الدفتردار أكثر جسامة من جريمة الناظر، ولكنه «كركي» لا تمتد إليه يد القصاص، وليس لأحد أن يسأله الحساب. وسؤال آخر: من يدفع ثمن لحم البقرة وثمن لحم الناظر؟

ما تقوم عليه هذه القصة ينبع من خبرة قرون طويلة ومن السبيل أن نأخذها كحادث مفرد محدد. ولا رب في أنها قد رويت باعتبارها واقعة فعلية، ولكن من طبيعة التراث الشعبي أنه لا يضع حدا فاصلا بين الواقع ومعطيات الخيال، ولا يعرف مثل هذه التفرقة. ويبدو أن لين نفسه عاجز عن التفرقة بين الواقع والواقع المصاغ الذي شكله الخيال الشعبي. ويرجع هذه الصعوبة أو من أسبابها على أية حال، مفهوم «الآداب والعيادات» الذي يأخذ به المؤلف، وقد أدى به هذا المفهوم إلى تحديد مصر على وجه الإطلاق كوطن «ألف ليلة وليلة» معللا ذلك بأن الحالة الاجتماعية التي يصفها هذا القصص هي حالة مصر<sup>٢١</sup>.

وبهذا المعنى يكتب المؤلف في فصل الحكيم: «كثيرا ما كان رؤساء الشرطة في القاهرة - قبل المحدثات الأخيرة - يتخذون وسائل شديدة الغرابة، مثل تلك التي نقرأ عنها في بعض قصص «ألف ليلة وليلة» لاكتشاف المذنب فلأوضح ذلك بمثال . . . (ص ١٢٤).

وتذكرنا بالفعل الحيلة التي يستخدمها ضباط الشرطة في هذا المجال للإيقاع بامرأة محتالة بما هو مألوف في قصص «ألف ليلة وليلة» من خداع الحادع ومن وقوع الاحتيال ضحية احتياله.

ولكن السؤال الذي لا يطرحه لين: ألايست هذه «الحوادث» المزعومة أو المصاغة من باب القصص

الشعبي؟ ثم: ألايست رؤية لين المجتمع المصري من خلال مشاهد «ألف ليلة وليلة» هي التي تقوده إلى هذه الطرائف والحوادث المثيرة؟

في حاشية من الحواشي التي أضافها المؤلف إلى الطبقات المتأخرة يعبر عن ريبته في صحة «واقعة» من الوقائع أوردها للتدليل على جهل فقهاء الكتائب (حتى بمبادئ القراءة)، فقد تبين أثناء اشتغاله بترجمة «ألف ليلة وليلة» أنها صورة تامة لنادرة من نوادر هذا الكتاب (ص ٦٣). ولكن هذا الاكتشاف لا يدعوه إلى مراجعة مسبقاته وتصويراته، وإنما نراه يرجع أن فقيه «الواقع» كان عارفا بقصة فقيه «ألف ليلة وليلة» وأنه استخدم نفس الحيلة للخروج من الورطة التي كادت تكشف عن جهله بالقراءة. فهل نخطئ حين نعتبر هذا «الحل» من باب «ألف ليلة وليلة»؟<sup>٢٢</sup>

### الحالة العلمية

«إن شهرة علماء الأزهر مازالت دون منافس، وما زال هذا المعهد العلمي يستند إليه طلاب العلم من جميع أنحاء العالم الإسلامي» (ص ٢١٢)، والأزهر «جامعة الشرق عامة، بنيان واسع الأجزاء، يحيط بفناء مربع فسيح. ويوجد على أحد جوانب الفناء، من جهة القبلة، مكان الصلاة الرئيسي، وهو رواق فسيح: وعلى كل جانب من الجوانب الثلاثة الأخرى أروقة صغيرة مقسمة إلى عدة

(٢١) انظر سير القلماري: «ألف ليلة وليلة» للقاهرة ١٩٦٦، ص ٢٨/٢٩. ولست هنا في صد البحث في أصل «ألف ليلة وليلة» ورواياتها وبيئاتها، غير أنه لا يمكن إنكار تمتد هذه الأصول والبيئات والمصادر وأهمها الأساطير الفارسية والطبقات البنددية والمصرية، والأدعية أوسع حسبا وأشد تقاربا، ولا جدل فيها خضع له الكثير من قصص «ألف ليلة» من تحريف وتحوير حل من الصور، ولا يمكن كما تشير الدكتور سبيل القلماري الثوب القوي أو الشكل المنحرف على بيئة الأصل. (٢٢) هذا، ونحن لانسئ بسيرة ظاهرة الجهل بمبادئ القراءة والكتابة بين فقهاء الكتائب، فقد كانت مهمتهم الأساسية هي تحفيظ القرآن، ومنهم من كان من الصبيان، ومنهم من كان «عريفا» وفقهه فحسب. بالإضافة إلى ضعف الحاجة إلى القراءة والكتابة، وهما كاهنة إن لم نأمن، تنسحب وتقرض. (انظر أحمد عزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر محمد علي، القاهرة ١٩٣٨، ص ١٣/١٤).

أقسام، ويخصص كل واحد منها لطلبة بلد معين أو مديرية خاصة من مديريات مصر، ويقع الأزهر في قلب القاهرة - وعمازته لا تستدعي الانتباه، وهو محاط بالنازلات بحيث لا يرى منه من الخارج إلا القليل، ولكل رواق مكتبة لاستعمال الطلبة . . .

ويتكون برنامج الدراسة من علوم الصرف والنحو والمعاني والبيان والعروض، والمنطق والتوحيد والتفسير والحديث والفقه والحساب في حدود المسائل الشرعية وهناك دروس في الجبر والمقابلة والميقات. ويجلس الشيخ على الأرض عند أسفل عمود من الأعمدة، ويتحلق حوله الطلبة. ويقرأ طلبة المذاهب المختلفة كتباً مختلفة وأغلب الطلبة قاهريون وهم لذلك شافعيون . . . (ص ٢١٥/٢١٦).

وبموضوع الدراسة السائد هو التوحيد والفقه، ويذكر - كما يقول لين - من له داية بالأدب العربي القديم، ويتعذر على علمه مصر شرح نصوص الشعر الجاهلي، وقل من يعرف منهم تاريخ بلده، وأقل من ذلك معرفتهم بالأمم الأخرى (ص ٢٢٢).

«ومن الشائع بين المسيحيين في أوروبا أن المسلمين يصادون العلم على اختلاف أنواعه تقريباً، وهذا اعتقاد خاطيء، ولكن الحقيقة أن العلم في الوقت الحاضر محده حدود ضيقة، فقل من يدرس الطب والكيمياء (وتدبر بمعرفتنا الأولى بها للعرب) والرياضيات وعلم الفلك، ويجد أغلب الأطباء والجراحين المصريين حلاقين، وكثيراً ما يرفض المرضى من المصريين كل مساعدة طبية، متوكلين على العناية الآلهية أو معتمدين على السحر. ويدرس في هذا البلد علم تحويل المادن أكثر من دراسة علم الكيمياء الصرف . . . (ص ٢٢٢/٢٢٣). وكثيراً ما تحسم المنازعات العلمية والدينية عن طريق «الرؤيا» (ص ٢٢٠) والخرافة» (ص ٢١٩).

ويسجل لين تدهور التعليم الأزهرى في مصر منذ الحملة الفرنسية، وانقصار الأزهر، وتراجع مكانة العلماء الاجتماعية (ص ٢١٨/٢١٩)، ونقص عدد الطلاب منذ

أن ألقى محمد علي نظام الالتزام واستولى على الأراضي الزراعية الموقوفة على المعاهد الدينية والأزهر (ص ٢١٧)، بحيث لم يعد أمام العلماء من مصدر لتعيش غير التدريس في المنازل ونسخ الكتب أو احترام التجار: «لقد انحط شأن هؤلاء الشيوخ حتى أصبح من الصعب عليهم الحصول على معاشهم، إن لم تكن لهم من المواهب ما يفوق المعتاد» (ص ٢١٩/٢٢٠).

وتوجد في القاهرة عدة مكاتب، أغلبها ملحق بالمساجد «وتألف معظمها من كتب التوحيد والفقه واللغة، إلا أن هذه المكتبات مهمة إجمالاً يرى له وعيوبها في تناقص سريع . . . (ص ٢١٤)، ولدى بعض الأثرياء من التجار مكتبات حسنة، «ويبلغ عدد تجار الكتب في القاهرة - كما علمت - ثمانية فقط، وليست حوائثهم مرموقة أحسن تزويد. ويدور الكتب عند ما يحصل على كتاب نفيس على علاقه وهو على يقين تقريباً من العثور على مشتر . . . (ص ٢١٤) وفي القاهرة عديدون يبيعون من نسخ الكتب (ص ٢١٥)، وتراجع أجرة النسخ وفقاً لجودة الخط .

### الجمع الأدبي

طابع المعلومات التي يوردها لين في أبواب العلم والأدب هو البساطة ويبرر المؤلف ذلك بتقيده بلق القارىء

(٢٢ سجل هذه الظاهرة أيضاً في منتصف القرن الماضي المشترك والبولياسي انفساري فريد كرمر الذي سبق الإشارة إليه (الجزء الأول، ص ٩٣، الجزء الثاني ص ٢٧٥)، على أن الأمر يختلف نوعاً ما في مصر إجمالاً، إذ ترى كبار العلماء يتصبن بمنزلة حالية ولكن دين نفوذ نمل أو سلطة ما وإنما كبره من الازهية الحفارية الحديثة - انظر: Moritz Lüttke, Aegyptens neue Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des gegenwärtigen Jahrhunderts, Leipzig 1872, Bd. I, S. 112, Bd. II, S. 24/25

ويمر تراجع مكانة العلماء في القرن الماضي إلى أسباب عديدة أهمها: نظام محمدي الجديد، وإنشاء المدارس الحديثة، والمؤثرات الغربية، وظهور التيار العلماني، وتغير مفهوم العلم، وظهور طبقة حديثة من المثقفين وفقدان العلماء بنشوا نظام الدولة الحديثة وظهورهم التنظيمي في الجمع. ويرتبط هذه التغيرات بنشوا أمة تربية جديدة عربت القيم القديمة وجمعتها شكلية أو فنية أكثر منها فنية.

العام وتطلعاته (ص ٢٢٨)، حاشية رقم ١) على أننا نقتف من فصول الكتاب على ملامح ما يمكن أن نسميه «بالجنتع الأدبي» في ذلك العصر<sup>٢٤</sup>.

ويشير لين ببراهته في التفاضل الأضداد إلى التناقض في موقف المصريين من الفنون، من أدب وقصص وموسيقى ورقص، فيقول:

«إن ولع المصريين عامة بالموسيقى عظيم، على أنهم يرون هذا الفن الجليل (مثل الرقص) غير جدير بأن يمكنه للدراسة إنسان عاقل. ثم إنه يؤثر في المواطن تأثيراً شديداً، ويدفع الإنسان إلى المرح والقهو والزذيلة...» (ص ٣٥٩)

ولا يقتصر هذا التناقض على موقفهم من الموسيقى فحسب وإنما يشمل بقية الفنون.

ويذكر لين من حلقات «الحياة» التي تتعاطى «الأدب» حلقة الشيخ محمد شهاب، وكان من زوارها: «وقد اشتهر بحق أيضاً الشيخ محمد شهاب كعالم أديب وشاعر رفيق. وكان أنسه وفطنته يجذبان إلى منزله كل مساء عدداً من الأصدقاء وكنت أحياناً أشارك في مسراتهم، ويستقبلنا الشيخ في غرفة صغيرة مريحة، ويأخذ كل منا معه شايه، وتقدم إلينا القهوة فقط، وكان حديث الشيخ أعذب مما يمكن أن يقدمه لنا...» (ص ٢٢٢).

وليس هناك - كما يقول - إنتاج أدبي جدير بالذكر غير ما تنتجه فئة المتأدبين من العلماء، وقل بين التجار الأغنياء المتعلمين من يكرس وقتاً كبيراً للأدب ويعتبر «أديباً» كل من حفظ القرآن أو الجزء الأكبر منه بالإضافة إلى قصيدتين أو ثلاث من القصائد الشهيرة أو كان قادراً على المعارضة والاستشهاد بمأثور القول في حديثه» (ص ٢٢٢/٢٢٣).

أما المجتمع الأدبي للعامة فهو القهوة. وفي القاهرة أكثر من ألف «قهوة»، «والقهسى» بصفة عامة حجرة صغيرة ذات واجهة خشبية... ويقوم على طول الواجهة ما عدا

المدخل، مصطبة من الحجر أو الآجر تفرش بالحصر ويبلغ ارتفاعها قديمين أو ثلاثاً وعرضها كذلك تقريباً... وجهور المقاهي من أفراد الطبقات الدنيا ومن الحرفيين وصغار التجار، وتزدحم بهم عصرها ومساء.

وهم يفضلون الجلوس على المصطبة الخارجية ويعمل كل منهم شبكة الخاص وتبته، ويقدم القهوجي القهوة بخمس قضة للفنان الواحد... (ص ٣٤٠).

«ويشقى القصاصون المقاهي الرئيسية في القاهرة وغيرها من المدن وخاصة في ليالي الأعياد الدينية، ويسامرون الناس بأسلوب جذاب مقبول. ويجلس الراوي فوق مقعد صغير أعلى المصطبة المقامة بطول واجهة المقهى ويجلس بعض السامعين إلى جانبه بينما يصطف البعض الآخر على مصاطب المنازل المتقابلة في الشارع الضيق، ويجلس الباقيون على مقاعد من الحديد، وأكثرهم يدخن الشيش، والبعض يرتشف القهوة وهم جميعاً في ابتهاج شديد بموضوع القصة، وبجوية الأداء وقوته. ويتلقى

٢٤) نقصد بتصوير «المجتمع الأدبي» هنا موقف الاتصال الأدبي والشروط التي تحيط بهذا الاتصال والمشتكرين في تماشي الأدب ولبية الأدب المتداول. وقد ارتبط الأدب «الراقي» بمفهوم العصر بشخصية «الأديب السالم» أو «العالم المتأدب» وينبؤات الحياة، في حين ارتبط الأدب الآخر (أو الأدب الوضيع) بالسلم والملاحم الشعبية والرواة و«الحرايش» في المقاهي، وهذا بطبيعة الحال متفاخر على الأدب الرسمي.

٢٥) لا يذكر لين غير هذه الحلقة من حلقات «الحياة» من يتماثلون لأدب «الراقي» بمفهوم العصر، على أنها أمتزج هذا التجمع الأدبي في القرون الماضية بين أشهر حلقات «الحياة» والتأدية حلقة الشيخ حسن الجبري والد عبد الرحمن الجبري المورخ ثم الحلقة التي جئت الجبري والشيخ حسن السطار وإسماعيل الخشاب. وهذه التناثرات ارتباط وثيق بمفهوم الأدب والإنتاج الأدبي في ذلك العصر (انظر الجبري و«مجالس الأتال»، طبعة ١٩٩٧، الجزء الرابع، ص ٢٢٩). ولفهم الروح الأدبية ووظائف الأدب قبل الخروج من العزلة والتحول الحضاري في القرن الماضي يجب الالتفات إلى قضية «العالم الأدبي أو المتأدب»، أي عالم السليم واللقه الذي يصالح الأدب وطابع «المولية» الذي غالباً ما أتم به إنتاجه، هذا ولا يغفل الميدان من الشرارة المتكسبة (مثل عبد الله الادكادي ومسلم القتيبي السليماني).

وقد ارتبط هؤلاء بالأمر الماديك من كان لهم حظ من الثقافة العربية وهم قلة. ويتر من عرج من هذا الإطار مثل حسن البديري الحجازي، فقد أضاء التفتش والفزلة، وأخذت من شهرته سريته للغة الانجاسي والتسليق اللازح على الأحداث والغرائب، وقد أورد الجبري الكثير من نغمه على سبيل الاستشهاد.



المشدد مبلغاً زهيداً من صاحب المقهى لجذبه المفرجين» (ص ٣٩٧/٣٩٨).

وينتظم الرواة في مجموعات حرفية، و«الشعراء» أكثر طبقات الرواة عدداً، وهؤلاء هم المتخصصون في قصة أبي زيد الهلالي (السيرة الملالية) وندمهم في القاهرة نحو خمسين تقريباً (ص ٣٩٨/٢٦). ويليه طبقة «المحدثين» ورويون سيرة الظاهر بيبرس وعددهم نحو الثلاثين (ص ٤٠٦)، ثم طبقة «العناترة» أو «العنترية» وهؤلاء أقل عدداً، ولا يزيدون الآن - إذا صح ما أخبرت به - عن ستة، و«العنترية» على خلاف الآخرين - لا يروون من الذاكرة، وإنما يستعينون بالكتاب، ولا يستعملون الرباب» (ص ٤١٩/٤٢٠)، ولا يقتصرين على «سيرة عنترة ابن شداد»، وإنما يروون أيضاً - كما قبل لي - «سيرة الأميرة ذات الهمه»، وفي الماضي كانوا يروون «سيرة سيف بن ذي يزن»، و«ألف ليلة وليلة»، واعتقد أن الكف عن رواية هذين الكتائين مرجعة ندرة النسخ، فليس من المألوف الحصول على أجزاء منها، فالنسخة الكاملة من ألف ليلة وليلة إن وجدت، تباع بشن باهظ ليس في طاقة الراوي أن يدفعه» (ص ٤٢٠).

ليس إذن «ألف ليلة وليلة» في ذلك العصر جمهور ما في مصر<sup>٢٧</sup>، ولكن هل مرجع ذلك ندرة النسخ! أليست ندرة هذا الكتاب دليل على فقدان الأهمية والوظيفة، ثم إن القصصين والرواة في ذلك الحين حرفيون ينتظمون كثيرهم من أصحاب الحرف في تنظيم، ويتوارثون عادة هذه المهنة وأدواتها.

النضية إذن ليست قضية النسخ، وإنما هي على الأرجح قضية الجمهور وأحواله الاجتماعية وحاجاته، وتغير هذا الجمهور على مر القرون. ولقد كانت مجموعات الأقاصيص المصرية في «ألف ليلة وليلة» تمييزاً أيضاً عن حاجات الجمهور المصري المعاصرة من جانب أو آخر لجمهور الأجزاء البدائية التي تناسب الطبقات «البورجوازية» العربية في عصور الازدهار التجاري<sup>٢٨</sup>.

وملخص القول على أية حال أن «ألف ليلة وليلة» لم تكن موضع اهتمام ما في مصر - وربما في الشرق العربي عامة حين اكتشافها الغرب وتحبس لها ذلك الحساس المعروف، وكاد يجعل منها كتاب العرب الوحيد<sup>٢٩</sup>. وبهم لين - وفقاً لمفهوم الآداب والمادات - بهذا القصص الشعبي خاصة، فيضمن كتابه نماذج من سيرة بني هلال، والظاهر بيبرس، والأميرة ذات الهمه. وذلك لتعريف القارئ بموضوع هذا القصص وبالقالب الذي صب فيه.

أما التمثيل فيعرفنا لين «بالطبقة» التي تمارس في نهاية الفصل الذي يعقده «الرقاة والحلوة والعزافات والقردانية»، ويسمى أصحابه بـ «المحبطين» ويتضح من هذا الإطار

(٢٦) يرجع عبد الحميد ويونس (الهلالية في التاريخ والآداب الشعبي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٨، ص ١٢٦ - ١٤٨) تسمية مشددة سيرة بني هلال بالشعراء إلى أن الشعر في هذه السيرة هو الأصل وأن وظيفة الشعر هي التحليل والشرح. ولم يوافق الباحث الثاني الدرامي الواضح لهذه السيرة من أسباب تفردها وبكتائين وقد لعبت مصر دور ذلك الدور الرئيسي في الحفاظ على هذه السيرة، وغضبت لفترة طويلة بمكان الصدارة بين السير، ورغم انتشارها في المغرب العربي وفي السودان وفي بقاع أخرى من العالم العربي. فالأرجح أنه لم يعرف منها في هذه البلدان غير فقرات قصيرة، وتدين بالكثير من التفاصيل في هذا الموضوع إلى البحث التالي:

Faiz Amin Mukhlis, Studies and Comparison of the Cycles of the Banu Hilal Romance. phil. Thesis, University of London 1964

(٢٧) أما وأن عبد الرحمن الجبري قد عني بتفتيح «ألف ليلة وليلة» - كما يدعي لين في مقدمة ترجمته

(Arabian Nights, London 1889, vol. I, pp. 66)

فليس هناك ما يؤيد ذلك بالدليل، فالجبري لا يورد اسم الكتاب في «مجموعات الآثار» وتسمي آراءه الأدبية عامة بالنسب للشيعة، بحيث يتصور علينا أن نسب إليه مثل هذا الاهتمام.

(٢٨) انظر في هذا المجال البحث التالي:

Nazha Mukhlis, Studies in the Social Background to the Arabian Nights, Thesis, July 1968, London University.

(٢٩) كانت عربة «ألف ليلة وليلة» إلى الرعي العام والاحتفال بها في العالم العربي حتى لاكتشاف الغرب لها واحتفالها بها. وقد حدث هذا أولاً بحكم التقليد والمحاكاة لا أكثر، كما يقول أحد حسن الزيات في حضارة له عام ١٩٢٢ (في أصول الآداب - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٥٢، ص ٨٢).

وسين عاد الاهتمام في العالم العربي إلى «ألف ليلة وليلة» عاد إليها في صورة الطبوية، وتداولها طبقات الفراء الجديدة (طبقات الأثنية) في الحفاء لا الملوك، ولم تتداولها باعتقادها أدباً، وإنما من باب القصص المكتشف، ثم تناولها الأقلام بالتأنيب والتفتيح، وبدأت الإشارة إليها في عروض الأدب.

أنهم في عداد أصحاب الحرف السابقة، ويتزلم لين على أية حال في مرتبة سفلى بالمقارنة برواة القصص الشعبي : « كثيرا ما يتسلى المصريون بمشاهدة هزليات ضحيفة وقصيدة يقدمها لاعين يطلن عليهم اسم (المحظنين) وكثيرا ما يرون في الحفلات السابقة الممهدة للزواج والظهور، في منازل العظماء، وأحيانا في ميادين القاهرة العامة، حيث يتحلق حولهم المشاهدين والمتفرجون والعابهم لا تستحق الذكر كثيرا، فهم في المقام الأول يلهون الجمهور وينالون ثناءه بالحرركات التائية وللكناكات الدارجة وتتكون فرق (المحظنين) من رجال وصبيان فقط، ويلعب دور المرأة رجل أو صبي في ثياب امرأة» (ص ٣٩٥).

ويعد لين في مؤلفه فصلا للموسيقى والموسيقين وطبقاتهم وآلاتهم واستخداماتهم في المجتمع، وهو معجب شديد الإعجاب بالموسيقى العربية وإن أشار في نفس الوقت إلى قلة من يستطيع تلذوق هذه الموسيقى من الأوروبيين :

«إن أهم خصائص النظام الموسيقي العربي تقسيم الأصوات إلى أبعاد ثلاثية . . . وتكسب سلالمة المقامات الدقيقة الرقيقة هذه عزف الموسيقيين العرب، الذي يشبه الشجو والشجن، عذوبة خاصة، غير أنه يصعب تمييز هذا التدرج . . .

وأغلب الألحان الشعبية المصرية، وإن شابهت في أكثر الوجوه موسيقى المازنيين المحترفين، ساذجة للغاية، إذ أنها تتألف من نغمات قليلة، تكرر في كل سطر أو سطرين من الأغنية . . . ولا بد أن أعترف أنني أطرب للموسيقى الرفيعة التي اسمها أحيانا في مصر، وكلما تعودت أسلوبها ازداد طربي لها ولكن لا بد أن أقر في نفس الوقت أنني لم أصادف أوروبين كثيرين يسيرون لسماعها بنفس الدرجة.

ويطرب أهل مصر لسباع مغنيهم وعازفيهم، ويصفقون

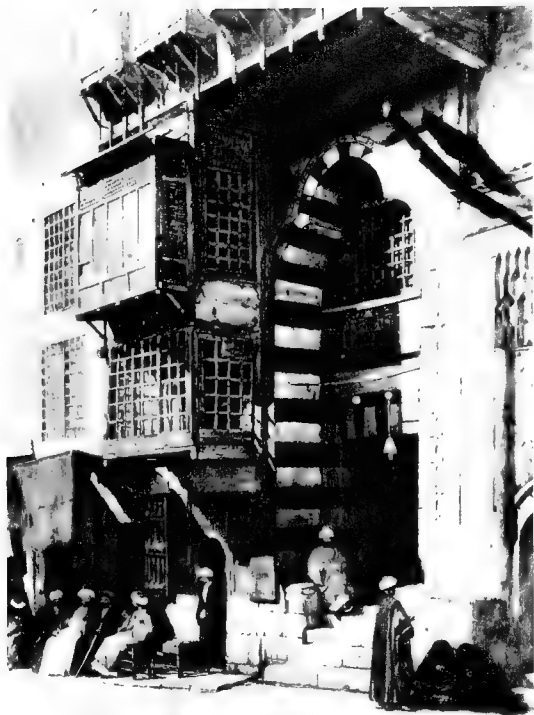
هاتفين على التواتر : «الله»، «الله يرضى عليك» . «الله يحمي صوتك»، وما شاكل ذلك» (ص ٣٦٠).

ويضع لين «العالم» ونهم في مرتبة تفوق بكثير مرتبة الموسيقيين والمطربين، ويبدو أنه يعكس الرأي السائد إذ ذلك .

«ويسمى محترفو الموسيقى «آلاتية» ومفردها «آلاتي»، أي عازف على آلة وهم على العموم محترفون الفناء علاوة على العزف. والآلاتية قوم فسدلت أخلاقهم، ولا تكاد سمعهم تقل سوا عن سمعة محترفي الرقص.

ومع ذلك يستأجرهم الأغنياء في أغلب المسامرات الفاخرة التي يقيمونها لتسلية الأصحاب وتقدم إليهم حينئذ الأشرطة الروحية . . .» (ص ٣٦١).

أما عن طبقة المغنيات من العالم فيقول : «وكثيرا ما يستأجر الأغنياء العالم عند إقامة حفل في الحرم . . . وإذا كان هناك ضيوف من الرجال فيجتمعون عادة في الفناء أو في غرفة سفلى لسماع غناء العالم، بينما يجلس هؤلاء وراء شبك من شبائك الحرم تحجبهم المشربيات. ومن العالم من يجيد العزف على الآلات أيضا. وقد سمعت أشهر عوالم القاهرة فاطر بنى أغانيه أكثر من طربي لأجود موسيقى الآلاتية، بل وأستطيع أن أضيف بحق، ومن أي موسيقى أخرى تمتعت بها، وكثيرا ما تنفاضى العالم أجورا عظيمة . . . ولغناء العالمة البارعة من قوة التأثير ما يدفع السامعين في قة النشوة إلى إغداقها بمال يصعب عليهم فقدانه. وتتمتع فئة قليلة من عوالم القاهرة ببعض المناقب الأدبية، فهن جديرات بأن يسمين عالمات بالمعنى الصحيح، ومنهن أيضا كثيرات من طبقة دنيا يرقصن في الحرم أحيانا، ومن ثم اخطط الأمر على الرحالة الأوروبيين، فأطلقوا لقب «عالمة» على الراقصات العاديات . . .» (ص ٣٦٢/٣٦١).



هري واليس : مسجد بالقرب من سوق الذهب (الصفحة)

# العين مرآة الجسد

## قصة قصيرة

وكنت لا أنوي مناقشته في السياسة أو في سيرة جمال عبد الناصر بطبيعة الحال، فقد كنت أعرف رأيه في سيرته، وكل ما كان يشغلني هو أيقونتي وعيناها الواسعتان الشاخصتان، ففادته وأنا لا أحس براحة لقوله. وذهبت إلى صديق لي يعمل بالتدريس ورويت له القصة، فقال لي في دهشة حقيقية:

- عيب أمرك يا مينا. ألم تقرأ التوراة.

قلت له، بلى.

قال لي:

- العين مرآة الجسد.

ورأيت هذا القول «العين مرآة الجسد» وكأنني أسمعها لأول مرة في حياتي.

وسألته رأيه في إبراهيم فقال لي:

- هذا رجل قد ضل طريقه، فعمل بالسياسة بدلا من العلم. أنظر في عينيه، ماذا ترى؟! ترى التبوغ.

العبقريه.

قلت له:

- هذا رأي مغرض مرجعه الخلافات المذهبية. وأن عيني إبراهيم لا تعبران عن شيء مطلقا، وأن قدراته كلها في لسانه.

فقال لي:

- هذه حماقة يا مينا. فالعين مرآة الجسد.

وافترقنا. وقلت لنفسني، إذا أصاب إبراهيم في قوله، بأن

جذبتني إليها، وبدأت لقاءاتنا تتعد . . . هي نخيلة القوام، لها وجتان بارزتان وشفتان رقيقتان وعينان واسعتان، وأنف كبير معوج يميل قليلا إلى اليمين، وشامة سوداء أسفل الرقبة عند أعلى الصدر. وهي أيضا قيقة الأرداف، طويلة القامة، ضامرة الثديين، شعرها ينساقط بكثرة، ولكن وجهها فيه كل السحر، فوجهها وجه أيقونة.

ومنذ خمس سنين رويت لصديقي إبراهيم شيئا عنها، وهو رجل سياسة منذ شبابه - ولكنه كف عن السياسة بعد حرب أكتوبر - وسألته ماذا أفعل؟ فطلب مني أن أصفها له بدقة، ففعلت، وأخذت أصف له جسدها جزئا جزئا.

ونناول إبراهيم كوب الشاي - وكنا نجلس وقتها على مقهى عريش - وقال لي في لهجة حامية، إنها تشبه الأيقونة فعلا، ولكنه قد تعلم من كثرة دخوله المحفلات ووقوفه أمام الحاكم، أنه لا يمكن التنبؤ بتصرفات الأفراد من تأمل ملامح وجوههم. وزعم أيضا أن غارات العالم كله، قد أدركت هذا الدرس بعد الحرب العالمية الأولى. قلت له، إن جمال عبد الناصر كان يفحص بنفسه صور الزعماء ويحدد مواقفه منهم قبل استقبالهم.

فقال لي ضاحكا، هذه أقوال صحفية.

سألته، ماذا يقصد؟

فقال لي، إنه لا يقصد شيئا.

العين ليست مرآة الشيء، فلأنني من الخاسرين. أما إذا صدق معي قول التوراة، فربما أظفر بها.

وسارت الأيام والأسابيع والشهور حيثة ولم تفصح عنها عن شيء محدد. وعدت إلى صديقي سلامة أسأله المشورة، فروى لي شيئا عن تجاربه العاطفية. وعجبت من أمرى. فقد كنت ليلاهتي لا أشغل بالي به مطلقا - رغم صداقتنا الحميمة - وأظنه وقد بلغ الحسنى من عمره زاهدا في الزواج. وأيقنت منذ ذلك الحين أن العين ليست مرآة الشيء، فعبثا صديقي سلامة كانتا دائما فرحتين، فيهما لمة، وفيهما بهجة.

والآن وقد فرغ الحب، وقد عادت لي حياتي فلا بد من البحث عن الحقيقة، أما الأيقونة أو زهرة الأكراديا، فاسمحوا لن أعلنه إلى حين زواجها. وعندئذ سوف تتكفل هي بانكار كل شيء.

قلت لها، ذات مرة، لنندع هذه الأمور.

لكنها رفضت قولي، وقالت، إنها إذا تزوجت اختارت عجزا ثريا. ورجعا صديق سلامة في قوله، إن العين مرآة الجسد، فقد كان في حينها يري ما، كأنها كانت تسمى نحو نهاية محتومة.

ولكن الحب مفسدة، وأعمى القلب من يحب امرأة واسعة العينين. وقد كنت أنا هذا الرجل.

ذات مرة، سألت صديقا لي يعمل بالقضاء، هل يرى شيئا في عين المهم؟

فقال لي إنه في عمله دائما يهتم بالوقائع المادية فقط، وأن رجال الأمن يهتمون في المراحل الأولى من التحقيقات بمتابعة عيني المهم واتجاهات نظراته وحركة يديه، أما الجرحه فليست لها قيمة كبرى لديهم. وكنا في المقهى نطلق على صديقي هذا صفة نابية - رغم ذكائه وتفوقه - ونصفه بأنه رجل خفيف العقل.

وكنتم أجدله عن الفن القبطي والنظرة الشاحصة إلى أعلى، والوجوه العذبة، والإضاءة الداخلية. فيقول لي سائرا:

- هذه أوهام. فالوجوه ليست عذبة. ولا توجد إضاءة داخلية وأخرى خارجية. وأن الأمر كله يتعلق بحب امرأة ما، وسوف يبقى الحب لفترة ثم يحض كما مضت الأيام السابقة. وكان خفيف العقل مصيبا في قوله. فالأمر لا يعرفه غير صاحبه.

وعندما أتذكر الآن ما حدث. وأعود إلى أقوال أصدقائي، أجد واحدا منهم كان صريحا معي للغاية، وقاسيا معي قسوته على نفسه، فقد قال لي عدة مرات:

- لا تضع اصبعك تحت ضرر امرأة يا مينا

وقال لي صديقي صديق أيضا:

- هذه الفتاة لا تحبك. وإذا أحبتك لن تزوجك.

وكنتم أعارضه فيتمس ويقول لي ضاحكا، سترى. وهاهي نبوته قد تحققت.

وهاي قد سعت لتحقيق شيء ما.

وسأله رأيه في الانسلاخ بها بعد إعلان خطوبتها، فحذرني من مغبة ذلك، وطلب مني الابتعاد عنها كلية، ونسيان الأمر برمتة.

قلت له، ربما تفعل من فعلتها.

فأجابني في ضحكة قائلا:

- أنت وإهم. لأنهم يذهبون إلى السينما، ويتأثران بفراق البطل، وتدمع أعينهم طويلا، ولكن عند الزواج يقرن شيئا آخر.

قلت له في سداجة مبسمتا، وبعد الزواج؟

قال لي ضاحكا:

- يفعلان أيضا شيئا آخر.

وصديقي علم النفس هو مجال تخصصه، وهو سر بروده أيضا. وعندما كنت أسأله الرأي في مشكلة ما، كان يفاجئني دائما برأى لا أتوقعه، ثم تثبت لي الأيام فيما بعد محسنة. ولكنني كنت مدفوعا إليها، ففي ملمس قلبي أحس بنعومة الرحم. وكنتم أطلب منها أن تحمليني في داخلها وأن تجعلني أعشش في رأسها، فتقول لي، أجبني أنت؟ !

فأقول لها، نعم.

«العين مرآة الجسد»

فاستمعت إليه، دون اهتمام.  
وعندما سألته، هل العين مرآة الجسد؟

قال لي في إصرار، نعم.

وكان خائفاً من الموت كعادته، وأخرج من جيبه فجأة عدة قصاصات من الصحف، وأخذ يقرأها. وكلها تتعلق بمجاذب تصادم القطارات، في سيبيريا وكينيا وبوغوسلافيا والقاهرة.

وقرأت هذه القصاصات وضضكت. ونظرت في عينيه، فوجدته خائفاً. وقلت له، إن آلاف البشر يذهبون ويموتون يومياً إلى حلوان بالقطارات فلم يصدقتني.

وقلت له ونحن نحتسي البيرة، إن صديقي يرى أن بعض النساء يفضلن المجازر. فقال لي، إنه رجل أحمق، وزعم أن عيني صديقي تشبهان عيني السمك الميت في لونهما وشكلهما. وقال لي أيضاً، إن تبرد الإحساس الذي يتميز به صديقي، يتميز به كل أهل قريته، فلدون قرى الصعيد بأكمله، تتميز رجال هذه القرية ببلادة الحس، ونسائهم يتمتعن بحرية قل أن تتمتع بها امرأة في صعيد مصر.

ووافقت على رأيه. وقلت لنفسي حقيقة: العين مرآة الجسد، ففي عينيه جحوظ يشبه جحوظ عيني السمك الميت، وعندما يتكلم يتكلم في رتابة.  
وعندما أعود الآن إلى أورائي. وأتذكر الطريقة التي حدثني بها صديقي عن حماقتي وطيشتي، أدرك ما حدث. ففني ذات صباح وجد صديقي منتحرا في غرفته.

أقضي هذا القول كثيراً دون جدوى. وعندما أرجع بذاكرتي إلى عدة سنوات مضت، أرى أن اتساع عينها لم يكن هو سر اندفاعي نحوها، وأن رؤيتي لها كأيقونة لم تتم عند بداية تعارفنا، بل جاءت في فترة لاحقة، وبطريقة عفوية وبدون قصد مني. وأن سر إغجابي بها في البداية كان مرجعه جمال كنفها. فقد كنت أحيطهما بيدي، ونسائي رأني في النساء ذوات الصدر البارز، فأقول لها إنني لا أحب ضروع الأبقار، فتبتسم راضية.  
وعندما افترقنا في آخر لقاء لنا، ودعيتني دون أن تحلق في وجهي. وكانت تحمل لفافة كبيرة في يدها، وعندما طلبت حمل اللقطة عنها، رفضت.

والآن وبعد سنة كاملة، في مقدوري أن أعرف ماذا كانت تخفي في داخل اللقطة. فقد كانت تسير بجواربي بينما هي تحمل في يدها فستان الزفاف، وهذا ماصر حت به لصديقة لها فيما بعد.

وقلت لسلامة، مالي قد أصبحت غنيا إلى هذا الحد.

فقال لي، دعها. فسوف تندم على فعلتها.

وحدثني طويلاً عن شقة صغيرة في حلوان، دفع من أجل الحصول عليها كل ما يملكه. وسألته، هل تصلح هذه الشقة للزواج.

فقال لي، كلا.

وكنت قد فقدت الأمل في العثور على شقة مناسبة لي،

# العين العاشقة

## أجيال الفن التصويري الحديث في مصر

القاهرة ١٩٧٦ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)

يقرر المؤلف في المقدمة: «إن الكلمة التي تكتب عن الفن التشكيلي ذات أثر فعال في ذبوع هذا الفن وعلى مسار حركته أيضا»، فالفن التشكيلي يحتاج أيضا إلى الكلمة التي ترفعه إلى مستوى الوعي العام، ويجعله جزءاً من الحركة الثقافية والفكرية عامة. ويمكن أن نضيف: في البداية كان العمل الفني، ثم كانت «العين العاشقة». فالعمل الفني يوجد القدرة على تلويق الفن ويوجد الحاجة إلى الجماهير، كما أن القدرة على التلويق و«العين العاشقة» تفتحان بدورها المجال أمام الخلق الفني والإنتاج لأشباع هذه الحاجات. بمعنى آخر أن التلويق ليس فقط من باب «الاستهلاك» أو التمتع السلبية وإنما أيضا من أسباب الإبداع، وتقدير حفظ الفن من الاستيعاب هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الفن. ولا شك أن الفنون التشكيلية بحاجة إلى الدبوع وإلى الكلمة التي تعبر عنها وتقر بها إلى الفهم.

يقدم الدكتور نعم عطية سبعة من الرسامين المصريين يمثلون «أجيال» الفن التصويري المعاصر في مصر، وهؤلاء هم: راجب عياد (من مواليد ١٨٩٣)، وسيف وائل (من مواليد ١٩٠٨)، ومؤاد كامل (١٩١٩ - ١٩٧٣)، وصالح طاهر (من مواليد ١٩١٢)، وحامد ندا (من مواليد ١٩٢٤) وجاذبية سري، ومصطفى أحمد (من مواليد ١٩٣٠). ويقول المؤلف عن اختياره هؤلاء الفنانين: «انه اختيار موضوعي ولا شك، ولكنه أيضا

مدم بمبررات ذاتية لا تقلل شيئا مما انتهت إليه هذه الصفحات من آراء تقييمية بصدد هؤلاء المصورين السبعة ومكانتهم الوطيدة في حركتنا الفنية المعاصرة.»

لا يضع الدكتور نعم عطية أمام القارئ بحثا أكاديميا في فن التصوير المصري المعاصر، وإنما يقدم فصلا روائية عن قصة هذا الفن وعن حياة بعض «ابطاله»، فتأصيل الفن الحديث من اللاشيء تقريبا لا يخلو من شهة البطولة. وعموما يعرفنا المؤلف بجؤلاء الفنانين من خلال أساليبهم ومراسل تطوهم ومن خلال حياتهم وكتاباتهم وحوارهم معهم. طريق راجب عياد هو طريق اكتشاف «الحياة الشعبية»، فراغب عياد هو «سيد درويش التصوير المصري الحديث» وهو في رأي المؤلف «أول التعبيرين» في مصر. على أن استخدام المؤلف لمفهوم «التعبيرية» يعوزه الوضوح والتحديد، فهو يقول: «وحتى يترك القارئ المعادي قيمة التعبيرية وأهميتها التاريخية يكفي أن يعرف أن «التعبيرية» قد انطوت على «هنة إنسانية أكبر» من مجرد الأكاديمية والانطباعية... فهي أولت المضمون اهتماما أكبر من الصنعة والشكل... ولزادت تصانفا بأحوال الحياة اليبية مؤثرة أياها على حرر الصالونات الطرز وعلى روتوكولات الحاشية ومراسمها...» (ص ٢٠) ثم يقول في مكان آخر: «فالتعبيرية بحسب مفهومها أعلاه لدوافع الاحساس والفكر على أملاءات الشكل... بحيث يكون الفنان الحق هو من يكون لديه

شيء يحتل في أعماقه يريد أن يقوله . . . صريحة . . . صرخة . . . احتجاج» (ص ٢٥) ويلمس الكاتب في الواقع في جميع هذه العبارات ملامح من «التعبيرية»، ولكن من السبيل أن نصف التعبيرية على وجه العموم بأنها «ازدادت التصاقاً بأحوال الحياة اليومية»، والأصح أن نألفها منها انتصاف بالديكالية في رغبته في التغيير وفي إعادة تشكيل الواقع، في حين نرى وألفاً آخر ينسحب إلى الداخل، إلى عالم العقل والنفس والروح ملتصقا هناك التجارة والمخنى، على أن ما يجمع بين هذين الرافدين وما يميز التعبيرية عامة هو قوة التعبير واندفاعه إلى أقصى درجات التكثيف والتضخم، ومن ثم كان الشكل عرضة للتضخيم، ولكن مشكلة التعبيرية أننا نصادفها في صورة غتظلة متفاوتة، ولعلنا أن نحدد صورتها ومضمونها باستمرار، خاصة وأنها - لأسباب زائفة وحضارية ووجدانية - قد التقت بمجول الكثير من الأدباء والفنانين في العالم العربي.

أما الفنان السكندري الشهير سيف وأنلى فتتعرف عليه من خلال قصة حياته كما صورها الروائي منير عامر في روايته «عناق الأزرق والأخضر»، ومن خلال رحلته بين مختلف أساليب الفن المعاصر. «إن سيف وأنلى بلا شك واحد من رواد «المعاصرة» في فنتا المصري»، تنقل بين المدارس الفنية المختلفة دون أن يفقد شخصيته وذاتية، فهو كجميع رواد «المعاصرة» في العالم العربي لا يكاد يتوقف عند «تجربة» من التجارب (مثله في ذلك مثل توليت الحكيم أو حسين فوزي).

في شخصية فؤاد كامل نصادف حقيقة كاملة من تاريخ مصر تموج بالقلق والتطلع إلى آفاق الحرية والبحث عن الشخصية الذاتية في هذا العالم الحديث. الفن عند فؤاد كامل «هو عملية خلق متميزة عن العالم المرنى في ذاته» (ص ٥٥) فنحن أزاء فنان يبحث عن المجهول والمطلق واللافتاني، وطريقه هو طريق الحس والمغامرة الداخلية. ووسيلته التجريد الدرامي والانفعال والتلقائية في التعبير.

الفصل الرابع عن صلاح طاهر، وهنا نصادف امتع واغنى صفحات الكتاب في حديث المؤلف مع صلاح طاهر (ص ١٠٠ - ١١٨). إن كلمات الفنان لا تلقى الضوء على فنه التجريدي التشكيلي الموسيقي فحسب وإنما أيضا على فن الرسم الحديث وعلى منبع هذا الفن كحاجة أولية، حسية وروحية في نفس الوقت (يقول صلاح طاهر: «أني أشعر أثناء التصوير بمجاجة ملحة إلى التحرر الجماعي إذ تعطيني عملية التصوير شعورا كاملا بالانطلاق والتحرر من جميع القيود غير الفنية حتى أفرغ إلى املاءات الحس الفني، وأني أشعر بالتصوير كضرورة دافعة للحياة . . . »).

الفصل الخامس عن «الموضوع الشعبي» في الفن المصري الحديث كما صوره حامد ندا، والسادس عن «الالتزام الاجتماعي» في لوحات جاذبية سري، والسابع والأخير عن رحلة الفنان مصطفى محمد إلى عالم «الشموس المنطفئة» وإلى تصور الإنسان «الباحث» و«العامل» في عزلة الكونية وفي تساؤلاته اللاحائية وفي تأزمه الشامل. وبشكل ما يصور هذا الانتقال من «الموضوع الشعبي» إلى «الالتزام الاجتماعي» ثم إلى «الإنسان في قمة تأزمه الشامل» تركا تاريخيا وحضاريا ونفسيا. يعتبر حامد ندا من رواد «الموضوع الشعبي»، وكان له أثر واضح على جيل الفنانين الذين انجذبوا إلى اكتشاف «البيئة الشعبية». ولكن حامد ندا لا يسجل هذه البيئة، وإنما «يفر بها» أو يراها في غرابها، سواء عن طريق تشكيلها في أوضاع سكنوية ثابتة أو بواسطة منحورها إلى علاقات انسيابية فيها الكثير من الشاعرية، وتراوح بين التعبيرية والرمزية. وفي لوحاته إشارات أو إشعارات من الفن القروني والفن الزنجي.

انجذبت جاذبية سري أيضا وجهة شعبية، ولكن الموضوع الشعبي في لوحاتها - على خلاف حامد ندا في مراحلها المتقدمة - ليس مجرد مادة تشكيلية تعبيرية، وإنما يطوي مضمونا اجتماعيا فيه الكثير من الحركة والحاس، وأحيانا فيه





رالف حبيب ، قوة في أيلول ، زيت على قماش ، ١٩٥٣ ، متحف الفن الحديث  
بالدوق ، تصوير صبيح الشاروني

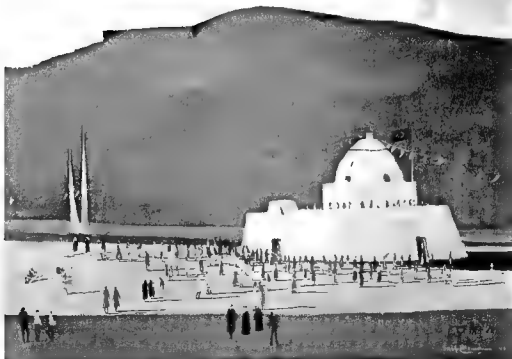
جزء من التراث، قد يقف هذا التراث عند حدود بعينها وقد يتشكل ويتطور بتراكم الخبرات والمواجهات الجديدة. أما مصطفى أحمد فإنه ينتقل بنا إلى عالم شعبي ضبابي، يتركب من تكوينات وكل غامضة ومن شخص ومجموعات محجبة. وهو عالم شديد الإنحاء، ويتميز بألوانه القاتمة والشاحبة. ويبدو وكأن التجريد في لوح مصطفى أحمد يعبر الإنسان من زمنه التاريخي ويتركه في «جنة الأبدى» (ص ١٧٩).

بعد هذه الفصول مع «العين العاشقة»، نكون قد تعرفنا على جانب هام من التاريخ الاجتماعي المصري الحديث، ونكون قد ازدادنا درية على الرؤية.

الكثير من الإصرار والضراوة والعنف. وفي مراحل تالية (في مرحلة «البيت» و«المدينة») يتخلص هذا الانفعال الاجتماعي من ملاحه المباشرة، ويرتفع إلى التعبير عن الإحساس «باللمع من حياة المدينة الأسفلية» (ص ١٦٦). وفي قمة هذا التأزم الشامل، تكتشف جاذبية سري أيضا المنظر الطبيعي. وترجع الفنانة اكتشافها الطبيعي (كما نرى في لوحها التي تصور الصحراء والجبال والبحر الأحمر) إلى رحلة قامت بها عام ١٩٦٥ إلى كاليفورنيا. وتقول إنها «لم تشعر بالطبيعة إلا منذ رحلتها تلك. فقد كانت من قبل مشدودة البصر إلى الناس في بلادها» (ص ١٥٨) فالرؤية الحسية لها أيضا شروطها، بل إن الرؤية وأبعادها هي



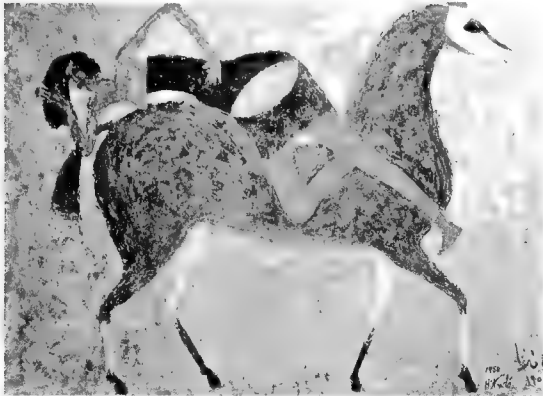
رافق عياد ، رقص الخيل ، اسبيل ملونة على ورق ، ١٩٦٥ ، تصوير صبي الشاروني



سيف وائل ، النوبة القديمة ، مراد سيدي البحر ، زيت على قماش ، تصوير صبي الشاروني



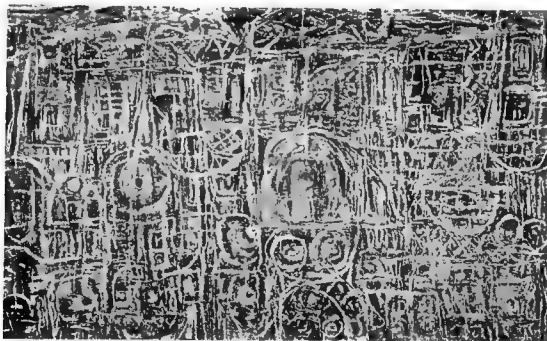
فؤاد كليل ، بدون عنوان ، صباثن ملدنة على سيلونكس ، ١٩٦٩ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



اميرة علي طاهر جواد ، من هو اللتان ١



ملاح طمر . الجاعة



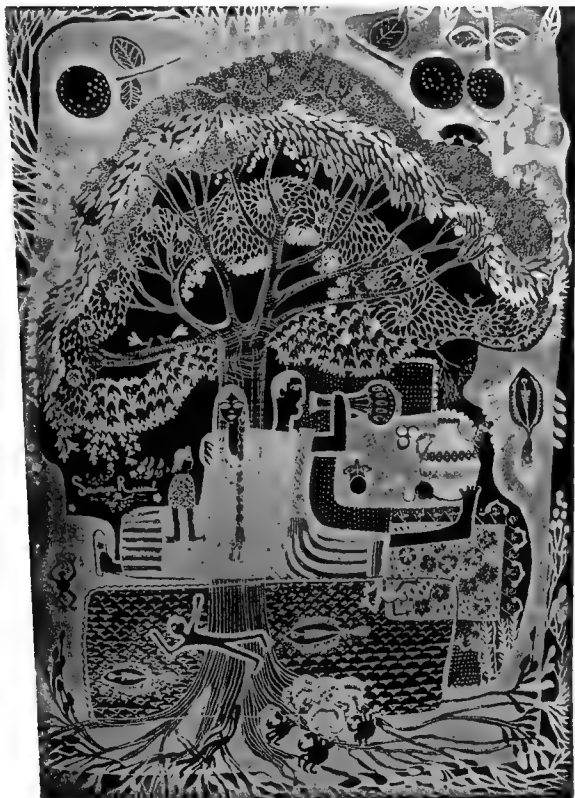
جلاية نرى ، من مرحلة البيوت



صلاح ماطر ، التيلة ، ١٩٦٦ ، متحف الفن الحديث بالقاهرة



حماد ندا ، «وحملها الغزالان» ، ١٩٧٤



ثريا عبد الرسول : الحياة ، من ان الحفر



يوسف فرنسيس ، حنّاء ، من مجموعة الفنان الخاصة

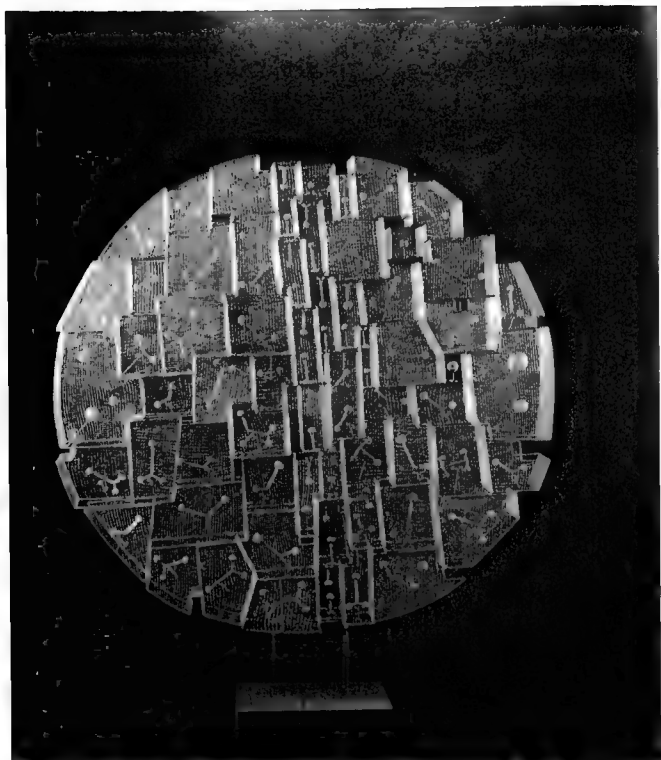
# فن النحت الألماني المعاصر

جنتر هيغه ، نوربرت كريكه ، هانز ناجل ، ماتشيسكي دينتجهوف ،  
رينر كريستر ، هده بيل ، بول ديركس ، مارينه لوديكه

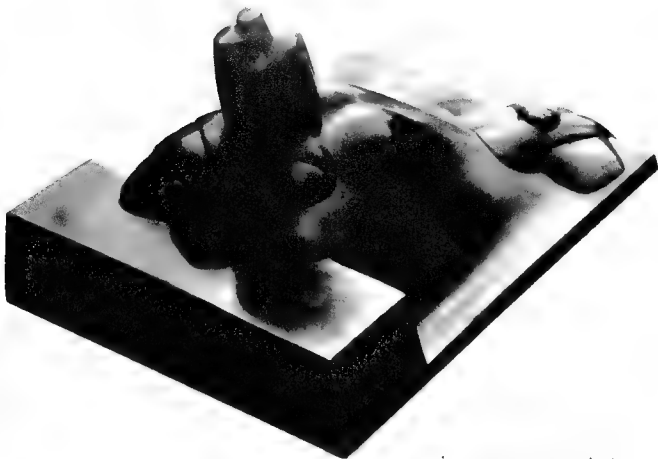


نوربرت كريكه ، «مادني هي القفاد» ، نحت في القفاد بواسطة بلاتيك أبيض





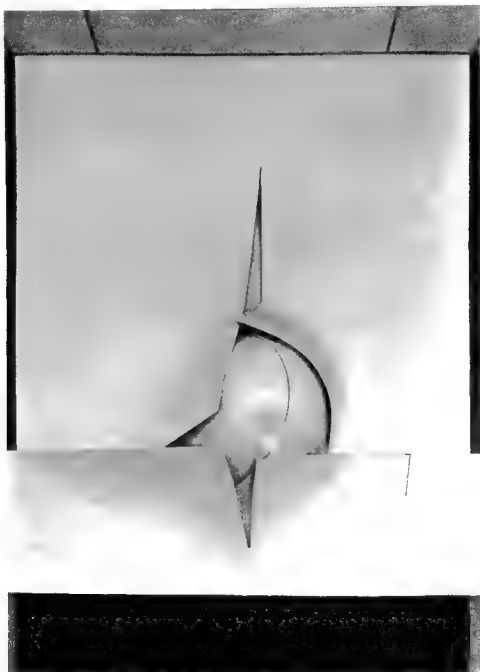
چتر هیزه ، مدار الما ، ۱۹۷۸



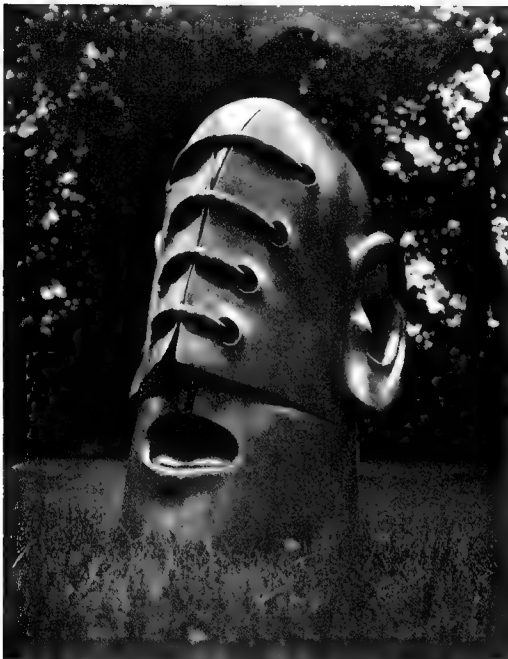
هنري لاجل ، أرض طيبة ، من مادة البوليستر ، اللون : أسود ، ١٩٧٧



ماتشجنسكي ديتنجهوف ، حي لحنكي ، من ناعس أسفر والتصدير ، ١٩٧٠



چتر مردیانه ویس، نقش یارز پمجلس التواب بیون، ۱۹۷۱/۷۰



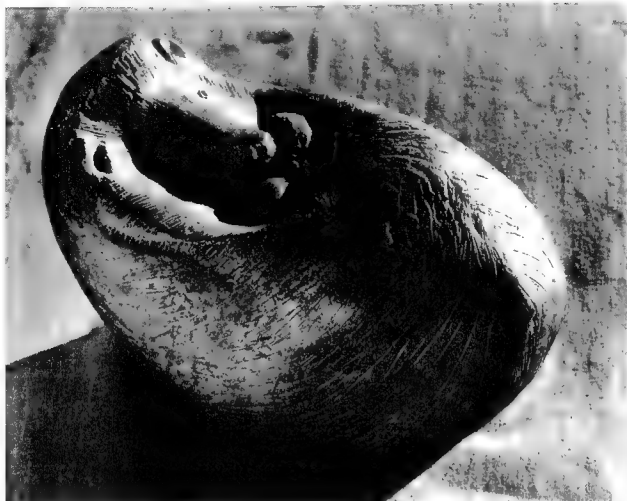
رہنما گریسٹر ، راس کیہ مجسمہ الحقائق ، بیروت ، ۱۹۷۷



هیدره پریل • رفس ، ۱۹۷۲



بول دیرکس ، قصص الأدبية (جمع دہ) ، ٦٦ - ١٩٦٨  
 مأخوذة عن هربرت کایور : التحات بول دیرکس ، ميونيخ ، ١٩٧٧



ماريئه لودييه ، قشځ ، پروټو ، ۱۹۶۷



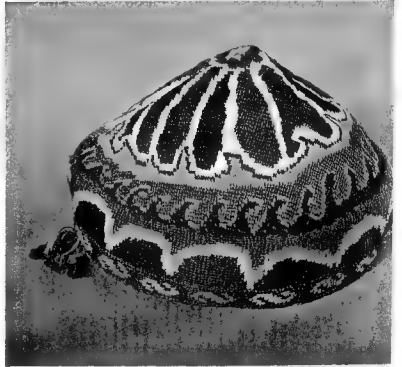
لقبسة من نوع البراري . من بخاري تركستان . وتصح من الحرير والتاتار  
وتطعن بالتمتة . ويظهر «الطبق» وه الشريط الدائري « أولاً ثم يحاكان بواسطة خيط  
نطفي



لبده براري للرجال . من بخاري . وتطرز بواسطة خيوط حريرية وطنية . وألوانها :  
الأخضر والأصفر والبنفسجي والأبيض والأحمر وتشكل هذه الألوان في وحدة



لبدة لفرق الرأس . فرغانة . تركستان . وتتكون من ستة أجزاء . وتصنع من  
الساتان وتطعن بنسيج قطني وتطرز بالحرير والقطن



لقبسة للرجال . من بخاري . وهي من القطن وتتكون من عشرة أجزاء . وتعتبر  
الوددة الوسطى الدائرية رمواً للشمس . وتصب لى قبائل القرغيز بجبال الألتان



تالانس من وسط اسيا وفارس بمتحف علم الشعوب ببرلين: الصور عن : سيفريد غنتال هلبوس وجيرلا زولكن : تالانس من وسط آسيا وباروس من إهداء متحف علم الشعوب ببرلين . برلين ١٩٣٦



لبدة دروش موطيا جركند ، من الصف الأهر وسطية بلاد حغن ، ومطرزة بشيوط بنية ويحاه وزرقاه



لبدة لأعل الرأس من تركستان ، وتصنع من نسج قطني ، ولونها الخارجى برتقال تتعكك شرائط زرقاه ويحاه والأهداب (للماديب) من الحرير الأزرق



لبدة للصبيان ، تبريز ، فارس ، وتتكون من ثمانية أهرام ، وتصنع من الديباخ (البروكا) ويستورد على الأغلب من تركيا . ويلاحظ أن أهرام هذه البدة تلتصق بعضها ببعض ولا تتماط



قلنسوة كبيرة من كوتشا ، شمال سكيانج ، وتتكون من سبعة أهرام ، وتصنع من القطيفة الحريرية ، وتستورد القطيفة من الهند وتطرز بشيوط ذهبية وهضبة

Aras Ören

## »Gedichte aus Deutschland, ein türkisches Märchen«

Aus dem Türkischen von Gisela Kraft · Claassen Verlag, Düsseldorf 1978

*Aras, jeden Abend kommst du so  
wie eine müde Pappel  
von der Arbeit.  
Deine hängenden Bartzipfel  
zwei Untergrundkämpfer  
in stummer Revolution.*

*Du Reicher von gestern,  
dem seine Piratenschiffe  
abhanden kamen,  
du Dichter,  
ich schau dir aufs Maul  
und schreibe...*

### Rehabilitation

*Wenn ich in der Nacht nicht schlafen kann,  
wenn Straßenlaternen, weißglühende Schmetterlinge,  
in meinem Zimmer durcheinanderfliegen wie schlechte Gedichtzeilen,  
wenn tags zwar weder Wolken am Himmel waren  
noch der Typ in der Pizzeria, der die Kellner herumkommandiert,  
mich nervös gemacht hat,  
wenn der Herr Bundeskanzler mich aufsuchte, mit ungekämmten Haaren,  
mir die Hand schüttelte und ich ihm meine Krawatte lieh,  
wenn wir uns zusammen der Kamera stellten,  
wenn ich von Langeweile getrieben die Stellung wechselte,  
wenn ich – verdammt Finsternis – mein Zimmer nahm, wegtrug  
und am Ufer eines sonnigen Tages aufstellte,  
wenn ein Spion in geheimer Sache vor mir auf den Knien lag,  
Grund und Ausgeburd allen Übels,  
der mir die Listen gewisser Leute aushändigte  
mit Decknamen, versteht sich,  
und mir anheimgab, Rache zu nehmen,  
wenn ich ihm verzieh, die anderen aber  
mit einem Gedicht ans Licht der Geschichte zog und beschimpfte,  
wenn alles das in kindlicher Weise erledigt ist  
und auch für einen solchen Tag schließlich der Abend kommt,  
wenn ich, wie ich sagte, nicht schlafen kann;  
dann setze ich mich, zerreiße, was ich jemals geschrieben habe  
und spreche*

*mich*

*und auch meinen Tag  
frei.*

Teufelsberg im Jahre 2039 (für Helma Sanders)

*Dieser Hügel bleibt.  
Die Sträucher ringsum  
werden vielleicht wuchern, vielleicht  
vertrocknen sie alle,  
auch wenn es ein nackter Hang wäre,  
er bleibt.  
Diese zerbrochenen Teller,  
Glasscherben mit Kalkkrandern, Emaillestücke  
und Spinnennetzantennen werden die Funde  
neugieriger Wissenschaftler sein,  
Überreste aus der Berliner Leidensgeschichte  
im 20. Jahrhundert.*

*Auch die Ideen,  
Auskünfte,  
Wörter meiner Gedichte,  
auch sie.*

*Im Jahre 2039 werde ich 100 sein.  
Dort, wo im Namen des Staatsmonopols die Technik  
den Menschen vernichtete,  
ein wenig still, ein wenig alt, ein wenig verwundert,  
werde ich sein,  
über mir ein paar dürre Zweige  
und Sand, den eine liebe  
Hand warf.*

# مراجعات الكتب

*Kultur der Nationen. Geistige Länderkunde. Iran. Persien von Christoph von Imhoff. Illustriert. Glock und Lutz Verlag, Heroldsberg, 1977*

« حضارة الأمم » ، « في الطبوغرافية الثقافية » ، « إيران » تحت هذا العنوان يجب أن نقرأ الكتاب التالي ، فهو لا يدرس الحضارة الفارسية بالمعنى البسيط وإنما يدرس حضارة فارس في إطار الحضارات الكبرى . ويقول المؤلف في المقدمة :

« تقدم مؤلفات التاريخ الأوروبي الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة على أنها المصدر الرئيسي لماضيينا . وتعتبر الأساس الذي قامت عليه حضارتنا الغربية . ومع بداية القرن التاسع عشر ، بعد أن بدأ المفكرون والباحثون والعلماء وغيرهم كشف النقاب عن إيران وعن الشرق الأدنى ، تغيرت صورة التاريخ الأوروبي ، على أن هذا التغيير قد اقتصر طويلا على مؤرخي الفن والحضارة . ومنذ بداية القرن العشرين نعلم جيدا أن إيران والحضارات المجاورة السابقة قد ساهمت مساهمة كبيرة في صياغة صورة عالمنا الحاضر ، ولكن هذه المعرفة تجد طريقها ببطء شديد إلى كتب التاريخ وإلى الكتب المدرسية » .

وهدف المؤلف هو تصحيح الصورة الخاطئة التي صاغت الوحي الزاني والتاريخي في الغرب طويلا . ففهم الذات يحتاج إلى فهم الغير والبحث عن نقط الالتقاء ونقط الاختلاف ، ثم النظر إلى التاريخ في مجراه المتغير . وكتاب (إيمهوف) مصاغ بحيث يوجه القارئ الأوروبي إلى استيعاب المادة التي يقدمها وتكون حكمه فيها بالنظر إلى علاقتها بالماضي الذاتي وبالحاضر .

*Werner Loges, Turkmenische Teppiche. F. Bruckmann Verlag, München, 1978*

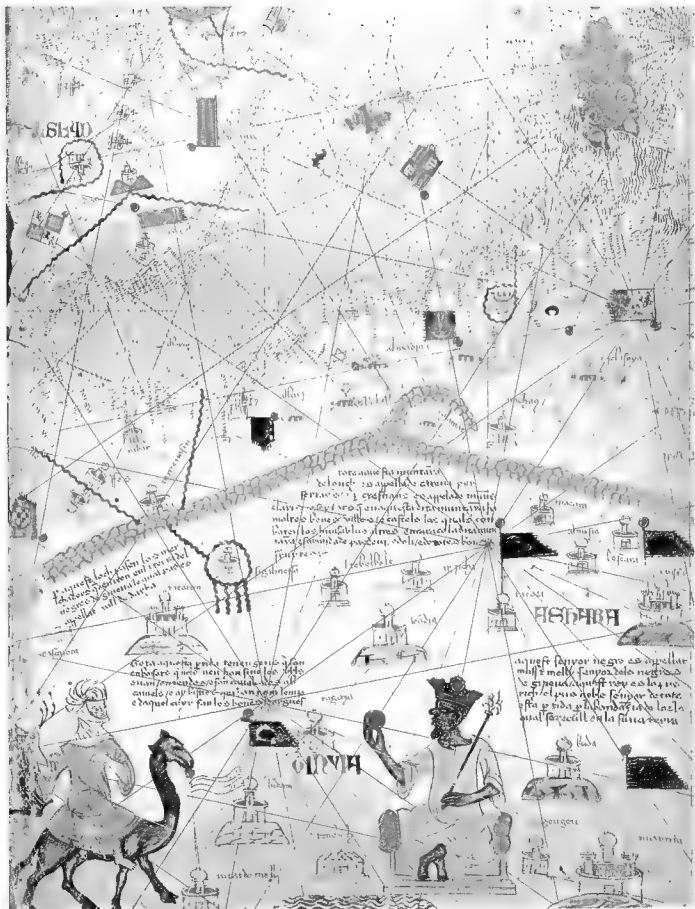
« السجاد التركي » - يمتاز السجاد التركي بتعدد مصادره الفنية ، فن مصادره مناطق الصحارى والبراري في وسط آسيا والساحل الشرقي لبحيرة قرون وإحاحات التركان والقرى المظلة على نهر أموداريا وأيضا منحدلات جبال هندكوش . ولا توجد حتى الآن دراسة متكاملة عن هذا السجاد ، بل وما يلفت النظر أنه لم يحظ باهتمام كبار الباحثين في هذا المجال مثل فيلهلم فون بوده ، وكورت اردمان ، وأرنست كوتل . وليس هناك ما يبرر هذا الإهمال ، ربما غير قلة عدد منتجي هذا السجاد .

وليس هناك صعوبات في التعرف على هذا السجاد التركي ، فخرافة وألوانه وأسلوبه الفني تشير بوضوح إلى مصدره ، وعامة تمتاز نماذجه برسوماته المتعددة وزخارفها الفنية .  
والجلد الحالي يغطي هذا النقص ، ويعمل مرجعا لا غنى عنه للهواة والدارسين .

---

صدر المجلدات ٩٠ و ٩١ و ٩٤ و ٩٥ لأجزاء من «أطلس العالم التفتال» (نسبة إلى منطقة قشتالة باسكتيا) الذي وضع عام ١٢٧٥ ، وتصور هذه اللوح بعض أراضي أوروبا (حتى بريطانيا) وشرق إفريقيا والشرق . وقد أصدر هذا الأطلس من جديد الأستاذ جورجس جروس جان عام ١٩٧٨ بدلا من نشر أورج جراف بزيروخ ، مزودا بتعليق وشرح .  
ومن السعة المادية ١٢٨٠ فرنك سويسري ، والتاسعة للتلط بالجلد ١٥٦٠ فرنك سويسري ، وعدد نسخ هذه الطبعة ٧٩٠ نسخة

لإعادة نشر الأطلس استخدمت النسخة الأصلية الوحيدة المحفوظة بال مكتبة الوطنية ببريس . وهذا الأصل في حالة جيدة ، ولا يسمح لرواد المكتبة بالإطلاع عليه ويمكن من خلال « المرشد » للتحقق بالأطلس أن نتعرف على نحو ٢٣٠٠ مكان على الأطلس . وستلحق أن تبين من الأطلس الكثير من المعلومات الخاصة بملم الفلك واللاحة ويعتبر هذا الأطلس وثيقة علمية تبين الصلات القديمة وطرق الاتصال بين الشرق والغرب في القرن الرابع عشر



SL:40

En aquel lugar donde se ve  
la figura de un hombre  
que se llama el rey de  
la tierra de los negros  
que se llama el rey de  
la tierra de los negros

Esta figura es la que se llama  
el rey de la tierra de los negros  
que se llama el rey de la tierra  
de los negros que se llama el  
rey de la tierra de los negros

Esta figura es la que se llama  
el rey de la tierra de los negros  
que se llama el rey de la tierra  
de los negros que se llama el  
rey de la tierra de los negros

Este señor negro es llamado  
el rey de la tierra de los negros  
que se llama el rey de la tierra  
de los negros que se llama el  
rey de la tierra de los negros

QUIN

REINABA

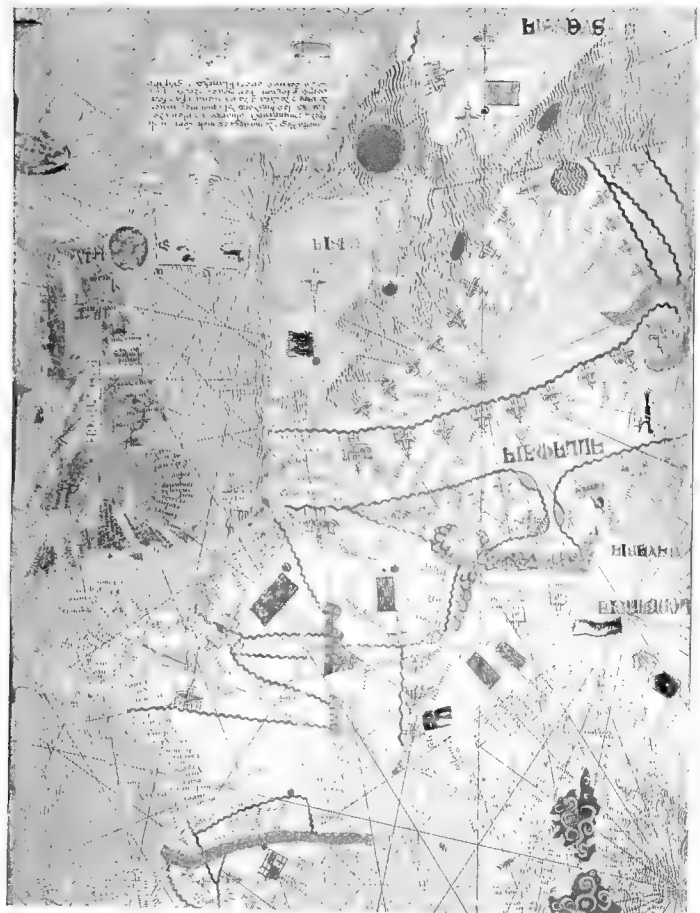
Възможно е да се види, че  
във всички случаи, когато  
се говори за един и същи  
предмет, се употребяват  
различни думи.

В. 1

В. 2

В. 3

В. 4



ويشكل الجزء الثاني من الكتاب مرجعا متكاملًا عن إيران، وهو بعنوان «بيانات وتواريخ عن إيران». وهكذا فنحن أمام مدخل تاريخي ومعجم علمي، وطابع الكتاب عامة هو النظرة التاريخية الناقية، لا مجرد تقديم بيانات مسطحة كذلك التي ألفناها أخيرًا في كتب الإرشاد السياحي التي تغمر الأسواق.

*Roland Rainer, Anonymes Bauen im Iran. Stadtplanungsabteilung der N.I.S.C. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977*

«الأبنية المجهولة الأصل في إيران» - أشرف على هذا الكتاب رولاند رينر الأستاذ بأكاديمية الفنون بفيينا، وقد سبق وأخرج مؤلفًا مماثلاً عن العمارات المجهولة الأصل في «شمال الوردند». ويبدى أن الجوانب المحلية والتقنية هي محور الجاذبية في هذه الأبنية. وقد ساهم عدد من تلاميذ الأستاذ رينر السابقين في التحضير لهذا المؤلف بثلاث لغات: الفارسية والألمانية والإنجليزية. ويحوي المجلد ١١٦ صورة ملونة و١٢٦ صورة أبيض أسود. وقد قام «الاتحاد الوطني الإيراني لصناعة الصلب» بتقديم العون المادي لهذا المشروع.

*Henri Stierlin, Isfahan. Spiegel des Paradieses. Vorwort von Henry Corbin. Atlantis Verlag, Zürich, 1977*

«أصفهان، مرآة الجنة» عنوان هذا الكتاب، وهو مؤلف شامل عن أصفهان، التي ازدهرت قبيل نهاية القرن السادس عشر، وصارت في القرن السابع عشر من أشهر مراكز الحضارة الإسلامية في الشرق. كان للشاه عباس الكبير الفضل في تصميم مدينة أصفهان، وتوسط المدينة ساحة الشاه، وتمتد بقصورها ومساجدها وحدائقها من هذا الميدان، وتشبه في ذلك شكل الجوسق.

يعرض هذا الكتاب بتفصيل كبير لجامع الشيخ لطف الله ومسجد الشاه، ومسجد الجمعة، ومدرسة السلطان حسين، وتلتف هذه الأبنية حول ميدان الشاه. وفي جميعا تمثل الفن الصفوي في إيران أفضل تمثيل، حيث ازدهر فن الهندسة المعمارية برهه خاص.

ويبرز الكتاب معمار المسجد «كرآة الجنة»، وتصميم المدينة المتراعى كتميز أيضا عن تصور اللجنة. ويجمع الكتاب بين الصورة والتعليق في وحدة متكاملة، تقرب إلينا هذا العالم الديني الذي نشأت منه عمارة المساجد والمدن في العصر الصفوي، حيث كان الحكم في إيران - كما هو معروف - بيد أسرة ملكية شيعية. ويقدم لهذا المؤلف هنري كوربين H. Corbin بدراسة رائعة بعنوان «المدن كرموز».

*Dieter Brandenburg, Herat. Eine timuriidische Hauptstadt. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977*

«هرات، عاصمة الأسرة التيمورية» (١٣٧٠ - ١٥٠٢ م) - لهذا المؤلف قيمة كبيرة من حيث أنه يعيد تكوين مدينة هرات القديمة من المصادر التاريخية، ويصور علاقة الآثار والخلفات الراحنة بالمدينة الأصلية في عصر ازدهارها. وقد برز الطراز الفني التيموري أولا بعد أن أصبحت هرات هي العاصمة في عصر «شاه رخ» ابن تيمورلنك. ولا يكتفي المؤلف ديتير براندنبورج بتقصي العمارة التيمورية وفروع الفن الأخرى في هرات والمؤثرات التي استضادت منها، وإنما يحاول أن يقدم لنا صورة شاملة عن الحياة الاجتماعية والثقافية في المدينة ومظاهرها المختلفة من شعر وتصوف وتاريخ.

*Rémy Dor und Clas M. Naumann, Die Kirghisen des afghanischen Pamir. M. 24 Farbtafeln, 24 Schwarz-Weiß-Tafeln, 2 Karten und mehreren Strichzeichnungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1978*

يجتمع هنا مؤلفان، واحد من علماء اللغويات، والآخر من علماء الأحياء، وقد اشتركا سويا في هذه الدراسة الميدانية في

افغانستان، وعلى وجه التحديد بمنطقة بامير الكبرى والصغرى، وذلك لدراسة حضارة «القرغيز» وهم من قبائل البدو الرحل بالمرتفعات العليا. وقيمة هذا العمل تكمن أولاً في تدرته وصعوبة الوصول إلى مصادره.

وتشكل قبائل القرغيز (وتسمى بجامعة باميري افغاني) نحو ٥٪ من مجموع سكان الأفغان، وهم من أصل مغولي، ويتبعون في حياتهم النظام القبلي، ويعيشون على الرعي، وفوق الحضاب العليا التي يعيشون فيها تلتقي حضارات وثقافات متعددة، ومن القرغيز من ينتمي إلى الدين الإسلامي ومنهم أيضاً من يتبع البوذية والهندوكية.

*A. von Le Coq, Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. Mit 255 Abbildungen. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977*

«الأطلس المصور لتاريخ الفن والحضارة في آسيا الوسطى» - في آسيا الوسطى تلتقي فنون الشرق والغرب ويتم الإحساس بالحضاري بينها. هذا هو موضوع الأطلس الرئيسي، ورغم مضي الأعمار على صدور هذا العمل الفني والعلمي لأول مرة، فإنه لم يفقد شيئاً من قيمته، وهو ما دعا دار النشر إلى إعادة إصداره من جديد.

*Serge Sauneron und Henri Stierlin, Die letzten Tempel Ägyptens. Edfu und Philae. Photos von Henri Stierlin. Atlantis Verlag, Zürich, 1978*

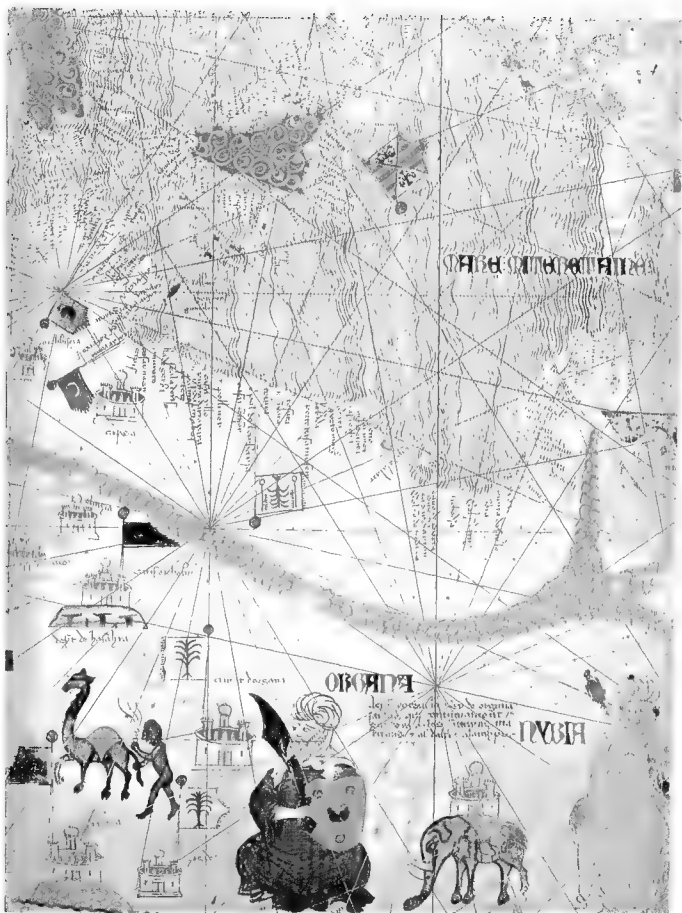
«معابد مصر الأخيرة، معبد الأدفو وفيله»

يتكون هذا الكتاب من جزئين، في الأول يعرف (سونيرون) المدير السابق للمعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة، بعالم الفكر في مصر الفرعونية في عهدها المتأخرة، ويستخدم لأول مرة نصوصاً فرعونية دينية لم تترجم من قبل. ومن المعروف أن العهود الأخيرة من مصر الفرعونية لم تلق العناية التي وجبتها عصور الفراعنة المتقدمة، ومرجع ذلك هو أن لغة العهود الأخيرة كانت تستخدم عدة ألوف من الحروف، في حين لم تزد هذه الحروف في العهود الكلاسيكية المتقدمة عن ستمائة حرف. وفي الجزء الثاني من الكتاب يعرض (شتيرلين) للفن المعماري في عهود الأسر الأخيرة ويتناول بالتفصيل معبد أدفو، مفنداً نعمة الانحدار والضعف الذي غالباً ما يوصف به فن الحقب المتأخرة. ويعتمد الكتاب في مجموعة على فن الإخراج، والجمع بين النص والصورة، وفي هذا المجال تبدو قدرات شتيرلين كتخصص في تاريخ الفن، وقد سبق وقدم لنا من قبل كتاباً رائعاً عن إصفهان.

*Ägypten. Das alte Kulturland am Nil auf dem Wege in die Zukunft. Raum - Gesellschaft - Geschichte - Kultur und Wirtschaft. Herausgegeben von Heinz Schamp. Mit 58 Fotos, 54 Tabellen, 12 Karten und 38 grafischen Darstellungen. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977*

«مصر، في طريقها إلى المستقبل»، أرض الحضارة القديمة على ضفتي نهر النيل والمستقبل». هذا هو موضوع هذا الكتاب الطموح الذي يرى إلى تقديم صورة شاملة عن مصر، تشمل الجوانب الجغرافية والبيئية والاجتماعية والتاريخية والحضارية والاقتصادية. ومعظم موضوعات الكتاب من تأليف مخرجه هينز شامب. وجوانب التوفيق في هذا المجلد عديدة، منها الأبواب المتعلقة «بالإنسان والمجتمع» و«الفن والحضارة»، ويضم الكتاب ثبناً للمراجع له فائدته دون شك لمن يريد البحث في أي باب من الأبواب. ولكن لا يمكن إغفال الجوانب السلبية الأخرى، الناجمة عن تشعب الموضوعات. ولا تحقق الصور واللوح الملحقة بالكتاب المستوى الفني المطلوب في هذا المجال.

في سلسلة «تقارير الرحلات القديمة» التي تصدر عن دار نشر اردمان بتوينجن، صدر عام ١٩٧٧ مجلد عن أحد الرحالة المصاحبين للحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨، وهو







Vivant Denon's „Mit Napoleon in Ägypten. 1798-1799“, herausgegeben von Helmut Arndt. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1977

وخارج السلسلة المذكورة أعلاه صدر مجلد آخر يعود إلى القرن السابع عشر، وهو ليس بتقرير رحلة بالمخى الدقيق، وإنما هو أشبه بيوميات مسافر في بلاط شاه إيران، وعنوانه:

Engelbert Kaempfer's „Am Hofe des persischen Großkönigs. 1684-1685“, herausgegeben von Walther Hins. Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1978

Ernst Hammerschmidt, *Codices Aethiopici I. Illuminierte Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz und Handschriften vom Tanasee*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, Österreich, 1977

هذا هو الجزء الأول من ثبت المخطوطات الأثيوبية الهامة المحفوظة بمكتبة الدولة ببرلين، وهو صورة طبق الأصل من الأصل الذي نشر من قبل. وكالمعاد يسجل هذا الفهرس عناوين المخطوطات ويقدم لها ويعرف بمضمونها وينقل نبذا عنها، ويضم كذلك لوحات ملونة تمثل أهم هذه المخطوطات.

Hartmut Eisenhans, *Algerien. Koloniale und postkoloniale Reformpolitik. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde*. Hamburg, 1977

موضوع هذا الكتاب هو السياسة الإصلاحية في الجزائر قبل الاستقلال وبعده. على أن المؤلف يركز اهتمامه في النهاية على الحاضر، ويعرض عرضا سريعا لأسلوب هذه السياسة الفرنسية في الجزائر في الفترة من عام 1964 حتى عام 1962.

يدرس المؤلف السياسة الزراعية في الجزائر منذ الثورة الزراعية عام 1971، وما تتضمنه من تبعات سياسية واجتماعية حضارية. وينتهي من هذه الدراسة إلى أن التطور الزراعي يسير قدما مع التطور الصناعي ويتألف معه. ولا يكتفي المؤلف «لموت الزهيز» بالوقوف عند الجزائر وإنما يعقد العديد من المقارنات مع نماذج التطور في البلدان النامية الأخرى، ويحلل أبعاد وظيفة الدولة في عملية التنمية، وما يتعلق بذلك من مواقف اجتماعية وسيكولوجية وتنظيمية.

Mohamed El-Azzazi, *Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen. Bochumer Materialien zur Entwicklungsforschung und Entwicklungspolitik*, Band 7. Horst Erdmann Verlag, Tübingen, 1978

عمل مؤلف هذا الكتاب لسنوات بالمعهد القوي للإدارة العامة بجمهورية اليمن العربية، وقد أمدته هذه الفترة بالمادة اللازمة لبحثه وبالخبرة المباشرة.

ويطرح المؤلف قضايا العلاقة بين النظام الإداري السياسي والبنية الاجتماعية في اليمن، وخلفية هذه العلاقة تمثلها الأطر الاقتصادية والسياسية والدينية وتطورها.

ولا يفت الباحث عند اليمن الشمالية وإنما يتعدى ذلك إلى الظواهر المشابهة في غيرها من الدول النامية مما يكسبه بحثه بعدا هاما.

Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts, Nummer 10: *Entwicklungsprobleme der arabischen Erdölstaaten. Deutsche Tagung: Forschung und Dokumentation über den Modernen Orient vom 11.-12. Oktober 1976*. Deutsches Orient-Institut, D-2000 Hamburg 13, Mittelweg 150.

يضم هذا المجلد بحوث ومناقشات المؤتمر الذي عقد عام 1976 في هامبورج عن مشاكل التنمية في دول البترول العربية، وقد نظم هذا المؤتمر معهد الشرق الألماني بهامبورج بعنوان «صعوبات التنمية في الدول المنتجة للبترول في الشرق الأدنى». ويضم المجلد أبحاث السادة: عزيز القصاص، وكلوس روده، وريهارد ستيفيج، توماس كوزينوفسكي، فولفجانج كور، فوزي سعد الدين، منير أحمد، وكيسمات بوربان.



